中国知识分子丛书

许明　主编

中国知识分子论

余英时　著

河南人民出版社

中国知识分子丛书

中国知识分子论

余英时　著　责任编辑　陈智英

河南人民出版社出版发行(郑州市农业路 73 号)
通许县印刷厂印刷　新华书店经销
开本 850×1168　1/32　印张 7.125　字数 200,000
1997 年 4 月第 1 版 1997 年 4 月第 1 次印刷 印数 1—3000

ISBN 7-215-03655-3/G·517　定价:14.00 元

《中国知识分子丛书》总序

许　明

河南人民出版社组织的这套大型丛书接近完成的时候，将是本世纪的最后一二年了。作为编者，我们感到幸运的是，我们有了一个机会在充满风风雨雨的百年中国的一个转折点上，回顾和展望中国知识分子所走过的艰辛的然而又是十分辉煌的路程。

应当说，在20世纪剩下不到十年的时间里，力图全面地在思想、学术、理论上研究中国知识分子的历史足迹，特别是近百年来，在中国从传统向现代化转型的历史动荡中的中国知识分子的心灵历程、价值取向和人生追求，探求他们在推动历史进步过程中的巨大作用，是十分适时的。这不仅仅因为，知识分子作为一个独特的社会群体，过去在理论上缺少相应的研究，从而削弱了知识分子的社会角色的认定和知识分子主体意识的觉醒，而且也因为，我们深信，这项系列工程的展开是对百年中国文化运动的一次自觉的反省和展望。

五四以来，苦难的中国在各种阵痛中终于迈开了向现代化前进的历史步伐。然而，或许是我们这个民族因袭的历史包袱太沉重，或许是客观的社会条件不允许，我们走向现代化的路途，特别艰难和漫长。在这个过程中，一切进步的、爱国的、民族主义

的中国知识分子无不在力图体现历史要求的同时又啮咬着自己的灵魂，急匆匆地锻造自己的“批判的武器”。历史没有准备一个成熟的经过现代社会洗礼的知识群体，恰恰相反，中国知识分子是在传统与现代化之间背负着责任，探索着前进的。而80年代，所有这些内在的矛盾：历史要求与知识准备、文化传统与社会批判、政治理念与大众心理……都充分地暴露了出来。知识分子的敏感心灵又一次经历了深刻的洗礼。

在这个复杂的历史变动中，知识分子选择的改造落后和分裂的中国的社会工程获得了初步成功——尽管经历了深重的坎坷和曲折。他们的爱国主义与民族主义的热忱，深刻地影响和主宰了百年中国的社会生活的变革。然而，与“推翻旧世界”的历史任务不同，80年代所提出的历史要求是在一个新的、更高的层次上，建设一个经济——政治——文化的现代中国。所以，80年代文化与社会的变化、改革开放所带来的新的矛盾和困惑，对所有真诚的知识分子来讲，也都是全新的课题。

在沉重的历史负荷面前，素有“以天下为己任”传统的中国知识分子是不能无动于衷的。《中国知识分子丛书》将为有志于中国现代化事业的学者提供机会，研究在历史变革中知识主体的思想轨迹与社会功能，研究中国走向现代化过程中知识心灵的自我调整、自我完善的历程。从而在更深的层面上研究中国文化的现代转型。

担当起这套丛书编辑任务的是一群40岁上下的中青年学者，其中大多数获得了博士学位。他们经历过“文革”以及80年代的开放改革，与同时代人一样，经历了思想上的种种动荡和痛苦的反复。然而，他们执著地求索着中国走向现代化的理性之路。有了80年代那段特殊的经历，就如他们的年龄所标志的那样，在思想上开始走向成熟了，对现代中国来讲，一种沉稳的理性比之激情更为需要。清理极为复杂的中国文化——中国知识分子走

过的路程，提高到学术理性的层面上去认识一个社会文化的载体——知识者的社会价值与功能，是建设新文化所急需的。由此，本着“开放、求实、建设”的精神，我们祈望一切关怀当代中国命运的朋友们支持这项事业并提供意见，惠赐佳作。

到本世纪末，80年代成长起来的这一代中青年学者将进入“知天命”之年，然而，有什么能比参与中国走向现代化的文化建设更能激起生命的热忱呢？这一代人也许不能完成什么，但重要的是他们在做什么。天行健，君子以自强不息。

是为序。

1992年6月6日于北京钟鼓楼

理清传统和现代衔接的脉络

——《中国知识分子论》编序

康正果

几十年来的话语专制对我们常用的语汇造成了极大的污染，很多文言的或外来的词句反复经过处理，逐渐都丧失其原有的涵义，最终衰变成仅用来划分类型的标签。比如像"知识分子"这样常用的名词，长期以来，由于它所指称的人群或阶层与这类人身上被强加的弱点和屈辱联系在一起，以致包含了很多的贬义。指称于是有了诅咒的作用，不光彩的名称一旦规定了你的身份，你就被那扣上的帽子压得抬不起头来。话语专制就是如此地横暴，你接受了它的指称，便认同了它对你的规定，让它内化了你。

只是在很久以前，我读到了余英时论述知识分子的文章，才初次从中读到了完全不同的解释。他告诉我们，"知识分子"除了泛指教师、工程师、科学家、文学艺术工作者等知识技术专业人员以外，它在西方还有特殊的涵义，它更强调这些人超越其职业范围的追求，如自由批评的精神，对人类基本价值的维护，"有勇气在一切公共事务上运用理性"……这些话就像划了一根火柴一样照亮了禁锢在"知识分子"一词中的黑暗。孔子曰：

"必也正名乎，名不正则言不顺，言不顺则事不成。"正名之意义大矣哉！在众口铄金的专制语境中，一个不同的声音不但能产生解咒的作用（disenchantment），进而还能召唤出新的可能性来。在我看来，对于国内的读者，余英时论述知识分子问题的文章中最值得注意的方面就是，他善于用现代的阐释把传统中有生命的成分导向今日中国文化的重建，并能自觉地在其专业的学术研究中尽量释放出几分启蒙的光照。

凡是熟读他的论著的人大概都会觉得，他的文风十分平易，你甚至看不出他几十年来一直是在哈佛、耶鲁和普林斯顿那样一些洋理论和新方法丛生的学府里执教。他在西方理论和方法的使用上确实十分节制，他是一个向来不喜欢在思想和学术上唱高调子的人。他自己说过，他做学问喜欢"大处着眼，小处着手"。这个"大处"就是"寻找传统与现代衔接的内在理路"，是一种"通古今之变"的工作。当然没有轻车熟路可走，不能只满足于把中国思想安排在现成的西方理论之中，不能用比附或攀比的方式从传统中硬套出现代的成分来。而"小处着手"则要求立足于中国传统及其原始典籍所呈现的脉络，从史学的观点研究中国传统的动态，去观察它循着什么具体途径而变动，并尽可能地穷尽这些变动的历史曲折。

比如在"士"的专题研究中，余先生便通过考察这一古代的知识阶层在不同历史阶段的特殊面貌，向我们历史地呈现了中国思想的独特体系。其中最富有现代意义的揭示就是，强调了"士"的理想典型在中国史上的具体表现。他承认"士"作为具体的"社会人"的身份，但扬弃了现代一般观念中对"士"所持的社会属性决定论，肯定了"士"的超越性。没有这样的超越，就谈不上"德"对"位"的对抗和规定。"说大人，则藐之，勿视其巍巍然。"面对王位及其权势，孟子的道德勇气显然是来自以"道"自任的信念。流行的观念习惯把儒家的士大夫笼统地划

入封建统治阶级的队伍，余先生则从复杂的历史现象中描述出“道统”与“政统”抗衡的趋势，并以悲愤的史笔点染了“道”与“势”较量的悲剧。如儒家的法家化如何助长了反智传统的壮大，“曲学阿世”的俗儒如何加强了“君尊臣卑”的专制政体，两千多年来，承担社会良心的“道统”如何难以真正实行其道，而仅成为个别士人穷则独善其身的追求。观古而知今。“周因于殷礼，所损益，可知也。”思考古代儒士的命运，今日的中国知识分子不难认清自己的困境。

但是，反顾一百年来中国的文化变迁，余先生还十分尖锐地指出，今日中国知识分子的困境也同知识界中的思想混乱有关。从某种程度上说，正是知识界全面打倒传统的激进思想批活了传统中非理性的力量。正是知识分子对政治变革抱了过多的期待，结果触发了中国社会的全面政治化。这确实是一个沉痛的教训。相信读了余先生这方面论著的人都会对中国社会及文化的现状有所反省：在现代化上急于求成的狂热，对激进思潮的情绪性响应，企图通过政治变革来解决一切社会问题的举措，请允许我在此借用一个佛教的术语，所有这些“作业”（Karma）都在不断地加剧我们的社会烦恼。不认清这一历史的因果，我们就很难有效地改善当前的处境，无论是个人的处境还是国家民族的处境。

顺便在这里提出，作为一个专治中国思想史的学者，余先生还在他书写的思想史上为一批过去并不受到重视的知识精英立下了学术与风范的列传。我们知道，自古来惺惺惜惺惺。余先生本一偏爱淡泊之人，自然对于陈寅恪之类的“狷者”，他尤其怀有“读其书，想见其为人”的求知兴趣。他赞赏他们的文化守成主义精神，他还颇费心思地运用实证和阐释相结合的方法，把他们的微言大义一一剔抉出来，让我们看到，几乎天下之人全在大势所“驱”之下一齐说“是”的时候，还有人敢用微弱的声音说“不”。这正是知识分子的精神。20世纪的中国，否定的太多，

破坏的太多，直到现在我们才发现，真正的建树太少太少。应该允许更多的独行特立之士固守他们自己的价值，遁世而无悔的不选择也胜过浮躁地去凑热闹。基于这样一种情怀，余先生有时还写了一些揭露名流中曲学阿世者的文章。

纵观余先生论述知识分子的文字，我以为，他的写作和研究本身即构成了一个知识分子的行动。说来事情也算凑巧，等来到耶鲁我才得知，余先生原来曾在这里执教多年。不久，他当年的一位同事，也是我现在的同事，与我一起去了普林斯顿。我们在一间窗外长满了绿竹的书屋里和余英时夫妇无拘无束地谈了一个下午，谈中国的现状，谈古典诗词，还谈到了各自的研究计划。离开那座树林中的小白屋时，我心中留下了主人的几分情谊，背上的包内还装了不少余先生送给我的中英文新旧著作。现在，收到这本论集中的文章即选自我得到的那些书刊。读者将会看到，从 70 年代直到不久以前，余先生讨论知识分子和中国文化的主要论作，大体上都已囊括在内了。

1994 年感恩节前夕于康州榆城

目　录

的结论，甚至如何给知识分子下定义，也不免家异其说。以上两种看法其实只是着眼点的不同，并不必然互不相容。但由此可见问题本身的复杂性;想把知识分子截然划分为传统型与现代型是一件很困难的事情。如果再进而论中西知识分子形态的异同，其困难自然更多。不可否认，中国知识分子自有其特殊的性格，但是这种特殊性基本上是来自中国文化的传统。若仅以型态而论，则中西知识分子之间也未尝没有大体相同之处。例如西方近代知识分子在社会身份和思想上都以“自由流动”显其特色，我们在战国所谓“游士”的身上也找得出这种痕迹。但中国古代的“士”又多以“道”自任，这就近乎西方古代和中古的宗教型的知识分子了。而且形态之近似并不能掩其实质之殊异，这尤其是喜欢比较中西文化异同的人所不可不注意的事。本文正是企图从异同之际着眼，讨论中国古代知识分子的某些特色。

西方学者对知识分子虽没有获致一致的定义，但他们都肯定知识分子有一个共同的性格，即以批评政治社会为职志。这在中国也不例外。孔子说：“天下有道则庶人不议。”反过来说便是“天下无道则庶人议”。而天下永远是处在“无道”或不尽合于“道”的状态。这里的“庶人”也包括“士”。“议”即是“批评”。故孟子有“处士横议”之语。西方学者中强调知识分子是自由人的一派往往不肯溯其源至宗教的传统，他们转而求之于俗世的背景。西德的社会学家达伦道夫（Ralf Dahrendorf）因此把中古宫廷中的“俳优”（Fools）看成现代知识分子的前身。“俳优”在社会上没有固定的位分，他们上不属于统治阶级，下不属于被统治阶级;既在社会秩序之内，又复能置身其外。所以他们可以肆无忌惮地用插科打诨的方式说真话，讥刺君主。西方的“Fools”另有“愚人”的涵义，也就是说真话的傻子。这一“愚”的美德在西方思想史上备受赞扬。最著名的作品自然要数伊拉思玛斯（Desiderius Erasmus）的“赞愚”（The Praise of Fol-

的结论，甚至如何给知识分子下定义，也不免家异其说。以上两种看法其实只是着眼点的不同，并不必然互不相容。但由此可见问题本身的复杂性；想把知识分子截然划分为传统型与现代型是一件很困难的事情。如果再进而论中西知识分子形态的异同，其困难自然更多。不可否认，中国知识分子自有其特殊的性格，但是这种特殊性基本上是来自中国文化的传统。若仅以型态而论，则中西知识分子之间也未尝没有大体相同之处。例如西方近代知识分子在社会身份和思想上都以“自由流动”显其特色，我们在战国所谓“游士”的身上也找得出这种痕迹。但中国古代的“士”又多以“道”自任，这就近乎西方古代和中古的宗教型的知识分子了。而且形态之近似并不能掩其实质之殊异，这尤其是喜欢比较中西文化异同的人所不可不注意的事。本文正是企图从异同之际着眼，讨论中国古代知识分子的某些特色。

西方学者对知识分子虽没有获致一致的定义，但他们都肯定知识分子有一个共同的性格，即以批评政治社会为职志。这在中国也不例外。孔子说：“天下有道则庶人不议。”反过来说便是“天下无道则庶人议”。而天下永远是处在“无道”或不尽合于“道”的状态。这里的“庶人”也包括“士”。“议”即是“批评”。故孟子有“处士横议”之语。西方学者中强调知识分子是自由人的一派往往不肯溯其源至宗教的传统，他们转而求之于俗世的背景。西德的社会学家达伦道夫（Ralf Dahrendorf）因此把中古宫廷中的“俳优”（Fools）看成现代知识分子的前身。“俳优”在社会上没有固定的位分，他们上不属于统治阶级，下不属于被统治阶级；既在社会秩序之内，又复能置身其外。所以他们可以肆无忌惮地用插科打诨的方式说真话，讥刺君主。西方的“Fools”另有“愚人”的涵义，也就是说真话的傻子。这一“愚”的美德在西方思想史上备受赞扬。最著名的作品自然要数伊拉思玛斯（Desiderius Erasmus）的“赞愚”（The Praise of Fol-

ly）了。这种“愚”并不是老子所谓“大智若愚”或颜回的“不违如愚”，而近乎宁武子的“其愚不可及”之“愚”。不过在中国人的观念中并没有把“愚”和“俳优”直接联系起来，更没有想到用“俳优”来和“士”相提并论。

但是中国古代的知识分子也不是与“俳优”毫无渊源。司马迁《报任安书》说得很明白：

“仆之先人非有剖符丹书之功，文史星历近乎卜祝之间，固主上所戏弄，倡优畜之，流俗之所轻也。”

可见在帝王心目中，像司马迁这样的文史专家也不过和倡优差不多，可以加以戏弄的。司马迁之所以特立“滑稽列传”正由其深有身世之感。因为滑稽列传中不但包括了俳优如优孟、优旃之流，并且也包括了俳优型的知识分子如淳于髡。淳于髡名列齐国的稷下先生，是一位声望很高的知识界领袖。《史记》又说他“博闻强记，学无所主”，尤以“谏说”著称。（见《孟子、荀卿列传》）汉武帝时的东方朔也和他是同一型的人物。淳于髡、东方朔和俳优的共同之点便是“言谈微中，亦可以解纷”。他们都能寓严肃的批评于嬉笑怒骂之中，“滑稽”一词即取义于此。

西方俳优有讥刺的自由，不致受到惩罚。中国亦复如此。晋国的优施曾说：“我优也，言无邮。”（《国语》“晋语”二）“邮”是“尤”的假借字，意思是说俳优无论说什么话都是没有罪的。不但优言无罪。甚至优行亦得免罪，五代时名优敬新磨手批后唐庄宗（李存勖）之颊而竟仍能以巧语自解。（见《新五代史》“伶官传”及《资治通鉴》“后唐纪”一）中国历史上俳优巧妙地指斥帝王与权贵的故事可说从来没有中断过。北宋的童贯、南宋的史弥远，在他们权势熏天之际，便正是优伶讥骂的对象。周密说优人“巧发微中，有足称言者”，是完全不错的。（见《齐东野语》“优语”条）可见“谈言微中”的滑稽传统在中国戏台上一直没有断过。清末、民初，皮黄演员借题发挥，嘲弄政治人物的

故事还在大量地流传着。

俳优的滑稽传统对中国一部分知识分子也有影响。东方朔的诙谐当时人便已说他“口谐倡辩”、“应谐似优”了（《汉书》本传“赞”）同时代的枚皋以辞赋著称，更是有意识地模仿俳优，自言“为赋乃俳，见视如倡。”（《汉书》“枚乘传”附）唐代王琚则自称：“谈谐嘲咏，堪与优人比肩。”（《旧唐书》本传）这些事实都可以为司马迁“文史星祝，固主上所戏弄，倡优畜之”的话作注解。后世如苏东坡“一肚皮不合时宜”，因此“嬉笑怒骂，皆成文章”，多少也与俳优传统有关。元好问论诗绝句：“俳谐怒骂岂时宜”即明为东坡而发。以“俳谐”易“嬉笑”，足见遗山听曲识真，决不仅是为了平仄之故。不过知识分子究竟不是俳优，得不到“优言无邮”的待遇；而中国又不比西方，知识分子可以在“愚”的传统里免祸全身。所以用“俳谐怒骂”的方式说老实话的人，只有以“狂”自居。传说中的箕子向纣王进谏不从，而披发佯狂。这才降为奴隶，免除一死。孔子说“古之狂也肆”。（《论语》“阳货”）便是指着箕子型的肆意直言而说的。东方朔不就是被人呼为“狂人”吗？（《史记》“滑稽列传”褚先生补传）中国史上特别有“狂士”一型人物，大抵都和说老实话有关系。广武君引秦汉之际的成语，即有“狂夫之言，圣人择焉”。（《史记》“淮阴侯列传”）可见其时已以“狂”与直言为不可分。此语唐代魏征也引之以谏太宗。（《资治通鉴》“唐纪”十，贞观八年条）严光答司徒侯霸语：“怀仁辅义天下悦，阿谀顺旨要领绝。”汉光武也笑他是“狂奴故态”。（《后汉书》“逸民列传”）严光披羊裘垂钓，又以足加光武腹上。这些都是佯狂的表演。唐初谏议大夫王珪直言无隐，仍自称是“罄其狂瞽”（《贞观政要》“求谏”）中国知识分子这一“狂”的传统真是与西方的“愚”交相映发。尤可注意者，二者都与俳优有相当程度的内在关联。“狂”与“优”有一个基本相同之点，即不以真面目示人。优孟

衣冠固然是扮演非我的角色，佯狂也同样非复原来的自己了。事实上，也只有在这种假扮的情况下，说老实话的人才能为“人主”所优容。所以“优容”、“优假”之“优”字断然是与“俳优”之“优”有语源关系的。

上面所说的只是中国知识分子的历史侧影之一面。这一侧面恰巧与西方传统有类似的地方。但是中国传统知识分子的正面形象却是十分庄严的，这便是我们通常所说的“士”或“士大夫”。从正面来看，中国知识分子来自一个与西方截然不同的文化源头。从孔子开始，知识分子就以“道”自任，而这个“道”则是中国所特有的。先秦初起的三大学派——儒、墨、道——尽管各道其所道，但他们在代表“道”说话这一点上却并无例外。从这一角度来看，中国传统知识分子不仅与西方近代知识分子不同，而且与近代以前西方的“道”的代理人也大有区别。

西方近代知识分子基本上是脱离了中古宗教的“俗世”(Secular）人物。他们尽管多少都有个别的宗教背景，但是他们批评社会则并不必然根据宗教信仰或神学理论。相反地，他们的凭藉往往只是个人的“理性”或“知识良心”。另一方面，西方中古的“道”则寄托在基督教。这是上帝所启示的“道”；其代理人是教会僧侣与神学家。他们是和世俗政治权威并立的精神权威，而且至少在基督教的原始理论上彼此互不干涉。近代西方知识分子之所以不肯自承源于这个宗教传统，其主要原因之一便在于他们已不复遵守“凯撒之事归之凯撒，上帝之事归之上帝”的原则，他们要管的正是凯撒的事。

中国古代知识分子直接承三代礼乐的传统而起。春秋战国是一个“礼坏乐崩”的时代；礼乐已不再出自天子，而出自诸侯，故孔子斥之为“天下无道”。统治阶级既不能承担“道”，“道”的担子便落到了真正了解“礼意”的“士”的身上。在这个意义上，孔子可以说是中国史上最先出现的第一位知识分子。中国古

代当然早已有了知书识礼的“士”;今天所发现的甲骨文的卜人(或称“贞人”)无疑便是有知识的人。但是孔子以前的“士”只是古代贵族社会中的一个固定阶层;他们不曾超越分位的限制而自由地思想，更没有资格以“道”自任，因此还不具备今天我们所说的“知识分子”(Intellectual)的条件。前引司马迁“文史星历近乎祝卜之间，固主上所戏弄，倡优畜之”那一段话正可为古代不少知书识礼的人写照。孔子以后，士的处境开始有剧烈的变化;孔子首先便对“士”重新加以界说。他说:“士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也。”(《论语》“里仁”)又说:“士而怀居，不足以为士矣。”(同上“宪问”)这种新的“士”才是我们所说的知识分子。“士”成为“道”的承担者是经过一段曲折的历史发展的，此处不能详论。简单地说，这一发展包括了客观与主观两方面的因素。客观方面是“士”从古代“封建”秩序中游离了出来，获得身分的解放;主观方面是“礼坏乐崩”、王官失守之后，诗书礼乐的传统流散到“士”阶层之手。古代的“士”本来就熟习礼乐，接近典册，孔子本人成学的经过便是显证。所以这个发展是顺理成章的。

古代的礼乐虽具有宗教性(“天道”)的成分，但这个传统到了孔子手中却并没有走上“天道”的方向而转入了“人道”的领域。这种发展的方向当然不是孔子个人所单独决定的，春秋以来，中国文化已日益明显地有从天道转到人道的倾向。公元前523年郑国的子产即已明白地提出了“天道远，人道迩”的见解。孔子以后，百家竞起，虽所持之“道”不同，但大体言之不但都与诗书礼乐的传统有渊源，而且也都以政治社会秩序的重建为最后的归宿之地。因此刘歆说诸子“合其要归，亦六经之支与流裔”，司马谈则说“夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也”。(《史记》“太史公自序”)这两家的论断恰好是一原其始，一要其终。(这里面当然涉及非常复杂的思想史上的问题，

详细分析与论证见我的“古代知识阶层的兴起与发展”和“道统与政统之间:中国知识分子的原始形态”两文。）中国知识分子的历史性格自始即受到他们所承继的文化传统的规定，就他们要管凯撒的事这一点来说，他们接近西方近代的知识分子;但是就他们代表“道”而言，则他们又接近西方中古的僧侣和神学家。由此可见以西方的标准来分别知识分子的传统性格与近代性格，施之于中国的情况终不免进退失据。

中国古代知识分子所持的“道”是人间的性格，他们所面临的问题是政治社会秩序的重建。这就使得他们既有别于以色列先知的直接诉诸普遍性、超越性的上帝，也不同于希腊哲人对自然秩序的探索。因此之故，中国知识分子一开始就和政治权威发生了面对面的关系。但是以现实的势力而言，知识分子和各国君主是绝对无从相提并论的。知识分子之所以受到尊重，基本上是由于他们代表了“道”。在各国争霸的局面下，王侯们除了需要知识分子的技术服务外，同时更需要“道”对他们的“势”加以精神的支持。建筑在赤裸裸的暴力基础上的“势”是不可能有号召力的;政权多少都要具备某种合法性（或者也可以说是“合道性”，即英文的 legitimacy)。这一点可以说是古今中外一切政权都必须遵守的通则。中国的“道”也正在这一点上显出了它的特殊之处。西方古代宗教性的“道”寄托在有正式组织的教会手中，所以俗世帝王之“势”的合法性，必须来自教会。教宗或大主教为帝王加冕的仪式便象征“道”对“势”的正式认可。由于西方的教会代表了与俗世王权分庭抗礼甚至凌驾其上的精神权威，并且具有绝对独立自主的力量，这种“道”的承认自有其庄严的真实意义，不只是一种政治上的缘饰。但是中国的“道”自始即没有组织的形式，因此“道”的庄严性只有透过个别知识分子的自重自尊始能显现出来。中国古代知识分子为了尊显其“道”，也曾作过一些客观化、形式化的努力，以期与“势”分庭

抗礼。最明显的便是以“道”为标准，而把知识分子与君主的关系分为师、友、臣三类。在这种分类之下，最高一层的知识分子在“道”的立场上和君主是师弟关系而不是君臣关系了。“孟子”书中所载子思与鲁缪公之间，关于师与友的问题的争执便清楚地反映出“道”与“势”之间在发展形式关系上所遭遇的困难。（见《孟子》“万章”下）但在“道”、“势”双方彼此需要的情势下，这个分类办法最后终于成为一种普遍接受的公式。关于这一点，当时的记载很多。例如魏文侯“师子夏、友田子方、敬段干木”。（《吕氏春秋》“举难”篇）费惠公曰：“吾于子思，则师之矣；吾于颜般，则友之矣；王顺、长息，则事我者也。”郭隗答燕昭王，引当时成语：“帝者与师处，王者与友处，霸者与臣处，亡国与役处。”（《战国策》“燕策”）墨者钜子孟胜也说：“吾于阳城君，非师则友也，非友则臣也。”（《吕氏春秋》“上德”篇。）这种师友关系后来在齐国所设立的“稷下先生”制度中更获得进一步的形式化。稷下先生的特色是“不治而议论”（《史记》“田敬仲完世家”、“孟子、荀卿列传”），“不治”是表示他们“无官守”，也就是说他们与齐王并非君臣关系。所以他们的正式称号是“先生”，即是“师”之义。（“先生”是师的专称，见《管子》“弟子职”篇。）“议论”则是他们的专职，即“言责”。当时的知识分子各持其“道”以批评政治，稷下学宫则正式将这种言论自由加以制度化，以示“势”对于“道”的尊重。由此可见中国古代知识分子确曾对于“道”的形式化、客观化的问题作过自觉的努力。

知识分子以“道”自重本来是历史上一种普遍的现象。社会学家席尔思（Edward Shils）对于这个现象曾作过比较研究。他指出各高级文化中，知识分子都因为他们所追求的是最终极的真理而发生一种“自重”（self-esteem）的感觉，无论这种“真理”是宗教、哲学或科学。另一方面，知识分子为“王者师”的情形

也不限于中国一地。古希腊的柏拉图、亚里斯多德以及中古的阿尔昆（Alcuin 查里曼大帝的国师）都曾有过和子夏、子思、稷下先生等类似的经验。但是由于文化传统的不同，中国古代知识分子以道自重和抗礼帝王的意识确是发展得最普遍，也最强烈。因此他们在出处辞受之际也特别讲究分寸，“孟子”一书便是最好的证据。

前面已指出，中国知识分子不但自始即面对着巨大的政治权势，而且还要直接过问凯撒的事。他们虽自任以“道”，但这个“道”却是无形的，除了他们个人的人格之外，“道”是没有其他保证的。以孤独而微不足道的个人面对着巨大而有组织的权势，孟子所担心的“枉道以从势”（“滕文公”下）的情况是很容易发生的，而且事实上也常常发生，汉代公孙弘的“曲学阿世”便是最著名的例子。为了使“道”不受委屈，中国古代知识分子进行了客观和主观两方面的努力。客观方面他们要建立“道”尊于“势”的观念，使拥有政治权势的人也不能不在“道”的面前低头。因此孟子有道尊于势之论，荀子以圣与王并列，“圣者尽伦，王者尽制”，“中庸”也德、位双提。他们在这一方面的努力多少发生了一些效果，虽然并不能彻底地驯服“势”。至少后世的知识分子之中颇不乏接受这种观念的人。明末的吕坤说得最痛快直截：

> 故天地间惟理与势为最尊。虽然，理又尊之尊也。庙堂之上言理，则天子不得以势相夺。即夺焉，而理则常伸于天下万世。故势者，帝王之权也；理者，圣人之权也。帝王无圣人之理则其权有时而屈。然则理也者，又势之所恃以为存亡者也。以莫大之权，无僭窃之禁，此儒者之所不辞，而敢于任斯道之南面也。（《呻吟语》卷一之四）

可见这个传统从战国到明末始终保存在中国知识分子的身上。在主观方面，古代知识分子则提倡内心修养，这是要给

"道"建立内在的保证。关于这一方面，我在有关知识分子的旧作中仅引而未发。现在不妨借这个机会略加补充。在西方和其他文化中，只有出世的宗教家才讲究修养，一般俗世的知识分子从没有注意及此的。中国知识分子入世而重精神修养是一个极显著的文化特色。中国何以有此文化特色是一个极难解答的问题，也不在本文讨论的范围之内。我在这里只想从历史发展的观点上指出中国知识分子之强调修养不但与"道"的性格有关，并且涉及"道"与"势"之间的关系。

在"礼坏乐崩"之余，人间性格的"道"是以重建政治社会秩序为其最主要的任务。但是"道"的存在并不能通过具体的、客观的形式来掌握。它既不化身为人格性的上帝（Personal God），也不表现于教会式的组织；而只有靠以"道"自任的个人——知识分子——来彰显。这就是孔子所说的"人能弘道，非道弘人"。（《论语》"卫灵公"）但这样一来，个人在"道"的实现过程中所承担的责任便异常沉重。所以曾子说："士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？"（同上"泰伯"）这个"己"字分明是指"士"的个体而言的。为了确切保证士的个体足以挑此重担，走此远路，精神修养于是成为关键性的活动。试想士之所以自任者如此其大，而客观的凭藉又如此薄弱，则他们除了精神修养以外，还有什么可靠的保证足以肯定自己对于"道"的信持？所以从孔子开始，"修身"即成为知识分子的一个必要条件。"修身"最初源于古代"礼"的传统，是外在的修饰，但孔子以后已转化为一种内在的道德实践，其目的和效用则与重建政治社会秩序密不可分。从发生的历程说，这种内求诸己的路向正是由于中国知识分子的外在凭藉太薄弱才逼出来的。"论语"中有一段孔子关于君子修身的话最值得注意：

子路问君子。子曰：修己以敬。曰：如斯而已乎？曰修己

以安人。曰：如斯而已乎？曰：修己以安百姓。修己以安百姓，尧、舜其犹病诸？（“宪问”）

孔子最初是把“修己以敬”作为一种普遍命题而提出的。但子路不以此为满足，层层逼问“修己”到底有何目的和效用，所以最后孔子只好说明“修己”始能“安人”、“安百姓”。可见“修身”的观念并非凭空而起的，而是以建立政治社会秩序中之“道”为其终极的目的。这样已明显地透出所谓“德治”的意思，所以孔子特别举尧、舜为例证。后来孟子对这一方面发挥得更为透彻。但是“修己”在孔子只是“安百姓”的必须条件，而不是充足条件，因此他才说虽尧、舜也未必能完全作得到这一点。通观全段文字，孔子“修己”之说毫无疑问是针对着知识分子而提出的。不过由于人君在政治社会秩序中是处于枢纽的地位，他当然更应有“修己”的必要。政治中心无“德”而能达到“天下有道”的境界是不可想象的。后世儒家特别强调皇帝必须“正心诚意”，其故即在于是。朱子一生对皇帝便只说“正心诚意”四个字。不但如此，“道”的重任虽在“士”的身上，而“道”的实现则是社会上人人分内之事。在这个意义上，“修己”是一个普遍性的价值。荀子论“君道”一再说“闻修身，未尝闻为国”。又说：“臣下百吏至于庶人莫不修己而后敢安正。”（均见《荀子》“君道”篇）稍后《大学》所谓“自天子以至于庶人，一是皆以修身为本”。正是从荀子思想中演变出来的。

“修身”之为内在道德实践虽最早由孔子正式提出，但它并不是儒家的专利品。事实上，最先用这两个字为篇名的是墨子（孔子言“修己”，义则一致。当时各家皆言修身，故近人疑《墨子》此篇为伪作是缺乏充足根据的。）《老子》第五十四章有“修之于身，其德乃真”的说法。《管子》一书中原来也有“修身”一篇，可惜早已遗失了。荀子的“修身”篇反而最后出。可见这是古代知识分子共有的观念。墨子论修身有特别值得注意的地

方。第一，他开宗明义即说："士虽有学，而行为本焉。"则他讲"修身"是专为知识分子而发的。第二，篇中数见"……不可虚假，反之身者也。"至少在字面上很接近孟子的"反身而诚"。第三，他论不"修身"的弊病，其中有一项便是"守道不笃"。尤可证他相信"修身"足以坚定知识分子对于"道"的信持。在墨子的时代，"士"与"势"的关系已十分密切，常常面临出处辞受的问题。墨子是主张出仕当以"义"为根据的人，因此"修身"便更为迫切不可缓了。他说：

> 今士之用身，不若商人用一布之慎也……世之君子欲其义之成，而助之修其身则愠。是犹欲其墙之成，而人助之筑，则愠也，岂不悖哉！（《墨子》"贵义"篇）

"修身"与知识分子在政治上的处境息息相关，这在墨子思想中已表现的很清楚了。

后世儒家修身最推重孟子；《孟子》"公孙丑"上篇中的所谓"知言养气"章和"尽心"上下两篇，尤为古今儒家聚讼之所在。我们稍一检讨其中所透露的有关精神修养的效用方面，即可知孟子之强调修身，尤其和他之特别重视知识分子的出处辞受有不可分的关系。"知言养气"章说：

> 公孙丑问曰：夫子加齐之卿相，得行道焉，虽由此霸王不异矣。如此则动心否？孟子曰：否。我四十不动心。曰：若是，则夫子过孟贲远矣。曰：是不难。告子先我不动心。曰：不动心有道乎？曰：有。

以下即论北宫黝、孟施舍之养勇，并旁及子夏之笃信和曾子之反求诸已云云。由此可见孟子的修养正是使他能对权势"不动心"的根据。此处论"养"专引古代勇士为证，则这种功夫大约与武的传统有特殊渊源。但至孟子之世已为知识分子所普遍地借用了。精神修养不限于儒家，这一章也提供了最可靠的证据。告子"不动心"先于孟子，当然也是修养的结果。《管子》"心术"上

下篇与“内业”篇专言治心养气之道，大约也是公元前4至3世纪的记录。现在传世的尚有一件讲“行气”的玉珮铭文，考古学家断其作于公元前380年，尚在孟子生年之前，更可证“养气”传统远有来源。（铭文著录于《三代吉金文存》卷二十）但战国时代的知识分子则往往强调养气治心可以得“道”，有了“道”然后才能治天下。如“心术”下云：

气者，身之充也，行者正之义也。充不美则心不得，行不正则民不服……心安是国安也，心治是国治也。

“内业”篇说：

心静气理，道乃可止……修心静音，道乃可得。

治心在于中，治言出于口，治事加于人，然则天下治矣。

这都是要用个人的修养来保证“道”的真实性，以坚定一般人对于“道”的信念。《孟子》“尽心”篇屡言“修身”，兹引两节于下：

故士穷不失义，达不离道。穷不失义，故士得己焉；达不离道，故民不失望焉。古之人，得志，泽加于民，不得志，修身见于世。穷则独善其身，达则兼善天下。（“尽心”上）

守约而施博者，善道也……君子之守，修其身而天下平。（“尽心”下）

必须指出儒家论修身兼顾“穷”与“达”两面。“达”是得君行道，可以使天下治；“穷”则不为权势所屈，以致枉“道”以从之。而后一义尤为吃紧，因为不如此个人即不能维护住“道”的尊严。荀子在“修身”篇中讨论了“治气养心”之术以后，接着便说：

志意修则骄富贵，道义重则轻王公；内省而外物轻矣……士君子不为贫穷怠乎道。

可见在这个大关节上，孟子和荀子是完全一致的。

以上论中国知识分子注重修身的特色，旨在发掘其历史的背景。总之，一方面中国的“道”以人间秩序为中心，直接与政治权威打交道；另一方面，“道”又不具备任何客观的外在形式，“弘道”的担子完全落到了知识分子个人的身上。在“势”的重大压力之下，知识分子只有转而走“内圣”一条路，以自己的内在道德修养来作“道”的保证。所以“中庸”说“修身则道立”。儒家因此而发现了一个独立自足的道德天地，固是事实。但是从历史的观点看，儒家的最初与最后的向往都是在政治社会秩序的重建上面。不但“大学”的修、齐、治、平明确地揭示了儒学的方向，“中庸”也同样说：“知所以修身，则知所以治人；知所以治人，则知所以治天下国家矣。”我不否认心性之学在宋明思想史上的中心意义，但“夫子之言性与天道不可得而闻”（《论语》“公冶长”），原始儒学至少是不甘心如此退藏于密的。朱子重订“四书”而必要人先读《大学》，以定其规模。（《朱子语类》卷十四）又说“平生精力全在此书”。（同上）这些话都值得我们深思。不但如此，前已指出，中国古代知识分子重修身者并不止儒家一家，《墨子》与《管子》书中都有专篇讨论。这个重要的事实，如果不从当时知识分子的处境以及“道”与“势”的关系多方面去着眼，则将无从索解了。

中国知识分子虽然自始便有重视“修身”的传统，但是我们绝不能因此肯定他们人人都在精神修养上有了真实的造诣。事实上，在战国中晚期“修身”不但已成为“士”的标记，而且世主也以此为取“士”的标准。“修身”既入于利禄之途就必然不免要流为虚伪。《淮南子》“主术训”篇末云：

士处卑隐，欲上达必先反诸已。上达有道，名誉不起而不能上达矣。取誉有道，不信于友，不能得誉。信于友有道，事亲不悦，不信于友。说亲有道，修身不诚，不能事亲

矣。诚身有道，心不专一不能专诚。道在易而求之难，验在近而求之远，故弗得也。

这段话已明白显示修身是取誉的手段;取得名誉之后，“士”才有上达的机会。《淮南》成书已在正心诚意说流行之世，因此文中归宿于“心专始能诚”。从“修身”转至正心、诚意也有一个发展的过程，可以说明知识分子向自身寻求“道”的保证之不易。荀子深斥当时处士“心无足而佯无欲”，“行伪险秽而强高言谨悫”。（“非十二子”篇）足证“修身”早已流入虚伪了。所以战国晚期讲“修身”的人愈转愈向内，《大学》所言“欲修其身者，先正其心，欲正其心者，先诚其意，欲诚其意者，先致其知”，即是这一内向发展的高峰。不但儒家如此，其他学派的修养论也有同样的倾向。《管子》“心术下”说：“心之中又有心，意以先言，意然后形，形然后思，思然后知。”姑不论这两家的功夫论有何异同与交涉，其同为层层向内则是完全一致的。总之由于“道”没有外在的、客观的保证，知识分子不得不走“修身以立道”的内倾路线，最后终于归宿到“心之中又有心”上去了。

先秦时代，列国竞争；“势”对于“道”多少还肯牵就。大一统政权建立之后，“势”与“道”在客观条件上更不能相提并论，知识分子的处境因此也更为困难。他们除了内向以外，有时也不得不向外寻找“道”的客观基础。董仲舒抬出一个“天”字显然有镇压“势”的作用，而程、朱一派把心性主体贯通到客体性的“理”，多少也涵有与“势”抗衡的意味，前引吕坤的话便是明证。但大体而言，中国知识分子终是在“内圣”方面显其特色的。

无论是“俳优”型或“以道自任”型的知识分子在中国历史上都有正负两面的表现。以负面言，韩非早就指出：“优笑侏儒，左右近习，此人主未命而唯唯，未使而诺诺。”（《韩非子》“八奸”）后世宫廷中文学侍从之臣自不乏“唯唯诺诺”之辈。讲心

性之学也同样不是“道”的必然保证。宋、明以来，“其书则经，其人则纬”（全祖望论李光地语）的伪道学更是指不胜屈。但是从正面看，“谈言微中”的优狂和持“道”不屈的君子，即使在中国史上最黑暗的阶段也未尝完全绝迹。正是因为这些人物的前仆后继，中国今天才依然存在着一个不绝如缕的知识分子的传统。

儒家“君子”的理想

依照传统的说法，儒学具有修己和治人的两个方面，而这两方面又是无法截然分开的。但无论是修己还是治人，儒学都以“君子的理想”为其枢纽的观念：修己即所以成为“君子”；治人则必须先成为“君子”。从这一角度说，儒学事实上便是“君子之学”。这一传统的“君子理想”在今天看来似乎带有浓厚的“精选分子”的意味（即所谓 elitism）。不可否认地，在历史上儒家的“君子”和所谓“士大夫”之间往往不易划清界线。但是从长期的发展来看，“君子”所代表的道德理想和他的社会身分（此即儒家所说的“德”与“位”）并没有必然的关系。相反地，“德”的普遍性是可以超越“位”的特殊性的。因此“君子”的观念至孔子时代而发生一大突破（见后），至王阳明时代又出现另一大突破。（阳明云：“与愚夫愚妇同的，是谓同德。”其后更有“满街皆是圣人”之说。）从普遍性的方面着眼，今天讨论“君子”的问题还是有意义的。

我们的讨论自不能仅以儒家经典中“君子”这一名词为限。他如“士”、“仁者”、“贤者”、“大人”、“大丈夫”以及“圣人”

等观念也都和“君子”可以互通。甚至儒家关于人生境界的一般议论也是和君子的理想分不开的。限于篇幅，本文大致以先秦为断。虽然严格言之，每一时代都各有其特殊的“君子理想”，但其大体规模在先秦时代已经定型，后世儒者也并未能远越先秦的范围。

一

我们可以从“君子”一词的涵义开始讨论。这个名词的最早而且最正式的定义出现在东汉的《白虎通义》。其文曰：

> 或称君子者何？道德之称。君之为言，群也；子者，丈夫之通称也。故《孝经》曰：“君子之教以孝也，所以敬天下之为人父者也。何以知其通称也？以天子至于民。”故《诗》云：“恺悌君子，民之父母。”《论语》曰：“君子哉若人。”此谓弟子，弟子者，民也。

《白虎通义》本来是要解答何以“帝王”、“天子”也“或称君子”的问题。但当时白虎观诸儒在检讨了经典文献之后却不能不承认“君子”早已成为男子的一种“通称”。这一定义确是合乎当时的实际状况的。清儒陈立在他的《疏证》中曾列举了许多文献根据来支持这一论断。他说：

> 《易》“系辞传”：“是故君子所居而安者。”《集解》引虞注云：“君子谓文王。”是天子称君子也。《荀子》“大略篇”：“君子听律习容而后士。”注：“君子，在位者之通称。”“在位”则兼及诸侯也。《仪礼》“士相见礼”：“凡侍坐于君子。”注：“君子谓卿大夫及国中贤者也。”是卿大夫称君子也。《礼记》“玉藻”：“古之君子必佩玉。”注：“君子，士已上。”是士亦称君子也。《诗》“东门之池序”：“而思贤女，

以配君子。”疏：“妻谓夫为君子。”又“小戎”云：“言念君子。”是庶人亦称君子也。是其通称自天子以至于民也。

陈立更进一步指出《白虎通义》原文中所引的文献来源说：

> 《诗》见“泂酌”，“毛诗序”谓为召康公戒成王诗。是谓天子也。“论语”见“公冶长”篇，为孔子称子贱语，是谓弟子。弟子即民。此上举天子下举民，以见君子为通称也。

《白虎通义》以“君子”为“通称”虽然有坚强的根据，但此中仍有一历史发展的过程而为原文所未及，陈立的《疏证》也没有谈到。我们禁不住要问：“君子”一词是不是一开始便是“道德之称”呢？又是不是从来即是“自天子至于民”的“通称”呢？

准以西方 nobility 和 gentleman 的例证，我们有充足的理由相信“君子”最初是专指社会上居高位的人，后来才逐渐转化为道德名称的；最初是少数王侯贵族的专号，后来才慢慢变成上下人等都可用的“通称”的。由于史料不完备，我们今天已无法追溯这一演变的过程。但先秦文献中依然清楚地留下了演变的痕迹。《左传》襄公二十九年吴公子札对叔孙穆子说：

> 吾闻“君子务在择人”。吾子为鲁宗卿，而任其大政，不慎举，何以堪之？祸必及子。

此文“君子务在择人”是一句自古相传的成语，其“君子”乃指“任大政”的“宗卿”，是十分明白的。又如《国语》“晋语八”叔向答藉偃“君子有比乎？”之问，说：

> 君子比而不别。比德以赞事，比也；引党以封己，利己而忘君，别也。

“君子”在此乃特指各国朝廷上居高位的人，也毫无可疑。而尤其值得注意的则是“君子”和“小人”相提并论时，前者指在位的贵族，后者指供役使的平民。这种例子多至不胜枚举，姑引两条于下。《诗经》“谷风之什·大东”：

君子所履，小人所视。

孔颖达《正义》云：

此言君子、小人，在位与民庶相对。君子则引其道，小人则供其役。

《左传》襄公九年十月条知武子曰：

君子劳心，小人劳力，先王之制也。

这一条又见于《国语》“鲁语下”所记公父文伯之母的一番议论之中，不过“先王之制”作“先王之训”，仅一字之异而已。（《孟子》“滕文公上”论“劳心”、“劳力”之分即本此“古制”或“古训”。）

以上两例可证“君子”在最初既非“道德之称”，更不是“天子至民”的“通称”，而是贵族在位者的专称。下层庶民纵有道德也不配称为“君子”，因为他们另有“小人”的专名。“君子”之逐渐从身份地位的概念取得道德品质的内涵自然是一个长期演变的过程。这个过程大概在孔子以前早已开始，但却完成在孔子的手里。《论语》一书关于“君子”的种种讨论显然偏重在“道德品质”一方面。不过自古相传的社会身分的涵义也仍然保存在“君子”这个名称之中。例如《论语》“颜渊”：

君子之德风，小人之德草，草上之风，必偃。

此处的“君子”和“小人”两个名词当然是指“位”而言，“德”字也与“道德”之“德”有别。孔子在这里也许只是不自觉地沿用了它们的习俗用法，不能与《论语》中其他处自觉地赋予“君子”、“小人”以新的道德意义者混为一谈。《论语》以下儒家经典中的“君子”虽然不免“德”、“位”兼用（其中有分指一义，也有兼具两义者），但是就整个方向说，孔子以来的儒家是把“君子”尽量从古代专指“位”的旧义中解放了出来，而强调其“德”的新义。《白虎通义》时代的儒者以“道德之称”来界定“君子”自然是合乎实际的。这是古代儒家，特别是孔子对中国

文化的伟大贡献之一。

二

“君子”到了孔子的手上才正式成为一种道德的理想。所以孔子对于“君子”的境界规定得非常高，仅次于可望而不可即的“圣人”。《论语》“述而”：

> 子曰：“圣人，吾不得而见之矣；得见君子者，斯可矣。”

我们都知道，孔子不敢自居“圣与仁”（“述而”）。其实他也同样不敢自许已达到了圆满的“君子”境界。他说：

> 文莫吾犹人也。躬行君子，则吾未之有得。（“述而”）

此节上句中“莫”字，何晏解为“无”，故以全句是“凡文皆不胜于人”。（见皇侃《论语集解义疏》）这恐怕是错的。朱子《集注》以“无”为“疑辞”，而解此句为“尚可以及人”，则可信从。所以孔子的意思是说：君子的修养有两个部分，一是学习“诗书六艺文”；（此“文”字当与“学而”的“行有余力，则以学文”之“文”同义。）一是躬行实践。在前一方面，他大概可以和其他的人相比，但在后一方面，他也还没有完全成功。关于“君子”必须兼具此两方面，以下这一段话表示得最明白：

> 子曰：“质胜文则野，文胜质则史。文质彬彬，然后君子。”（“雍也”）

此处的“文”字涵义较广，大致相当于我们今天所说的“文化教养”，在当时即所谓“礼乐”，（即“宪问”篇子路问“成人”，子曰：“文之以礼乐，亦可以为成人矣。”）但其中也包括了学习“诗书六艺之文”。“质”则指人的朴实本性。如果人但依其朴实的本性而行，虽然也很好，但不通过文化教养终不免会流于“粗野”。（道家的“返璞归真”，魏晋人的“率性而行”即是此一

路。）相反地，如果一个人的文化雕琢掩盖了他的朴实本性，那又会流于浮华。（其极端则归于虚伪的礼法。）前者的流弊是有内容而无适当的表现形式；后者的毛病则是徒具外表而无内涵。所以孔子才认为真正的“君子”必须在“文”、“质”之间配合得恰到好处。

孔子论“文质彬彬”是和他所持的中心理论——“仁”与“礼”互相通贯的。“颜渊”篇：

> 颜渊问仁。孔子曰：“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉！”颜渊曰：“请问其目。”子曰：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”颜渊曰：“回虽不敏，请事斯语矣。”

孔子曾称赞颜渊“其心三月不违仁”（“雍也”。按：“三月”之“三”是虚数，仅言其多。）所以他的答颜渊问“仁”，与答其他弟子者（如樊迟，见“雍也”、“颜渊”、“子路”诸篇）不同，不涉及“仁”的内涵，而强调实践“仁”的方式——“礼”。这是孔子对一个“质”已有余而“文”或不足的弟子的特别教导。“君子”的本质是“仁”，这一点孔子曾有明白的陈述：

> 君子去仁，恶乎成名？君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。（“里仁”）

孔子又说：

> 君子义以为质，礼以行之，孙以出之，信以成之。君子哉！（“卫灵公”）

此处“义以为质，礼以行之”一语透露出“仁”与“礼”二者在君子的实践中决不能分开。《论语》中虽未明言“仁”与“义”是何种关系，但我们大致可以把“义”看作“仁”的发用。（即《孟子》“尽心下”所谓“居仁由义”。）所以，比较全面地看，孔子理想中的“君子”是以内心的“仁”为根本而同时在外在的行为方面又完全合乎“礼”的人。“仁”固然必须通“礼”而表现

出来，然而“礼”若不以“仁”为依据则也失去其所以为“礼”之意。故曰：

人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？（“八佾”）

又曰：

礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云。钟鼓云乎哉？（“阳货”）

由于“君子”的本质是“仁”，故“君子之道”事实上即是“仁道”。孔子说：

君子道者三，我无能焉：仁者不忧，知者不惑，勇者不惧。（“宪问”）

这是后世所谓“知、仁、勇三达德”（见《中庸》），亦即儒家“君子”理想的三要素。孔子说“我无能焉”，自然是谦词。子路认为这几句话正是“夫子自道”。这大概是可信的。但仁、智、勇虽分为三，其实都可以统一在“仁”这一最高概念之下。所以“君子”达到了最高境界便和“仁者”没有分别了。

宰我问曰：“仁者，虽告之曰：‘井有仁焉’，其从之也？”子曰：“何为其然也？君子可逝也，不可陷也；可欺也，不可罔也。”（“雍也”）

宰我说的是“仁者”，而孔子答语则易为“君子”，可见在这一章中，“君子”与“仁者”完全是同义的。孔子又说：

君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者也。（《宪问》）

此章的“君子”与“小人”显指德，不指位，似乎“君子”也不必然都能达到“仁者”的地步。但是我相信此语的本意当依下引王弼所解：

假君子以甚小人之辞，君子无不仁也。（皇侃《论语集解义疏》引）

“君子”既是“仁者”，则欲为“君子”必自修养自己内在的仁德始。所以“克己”、“自省”成为入德的基础功夫。孔子说：

见贤思齐焉，见不贤而内自省也。（“里仁”）

他的弟子曾参也说：

吾日三省吾身：为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎？

说得再深一层便是上面已引过的“克己复礼为仁”、“为仁由己，而由人乎哉”那一段话了。孔子又把这种“自省”、“由己”的精神加以普遍化，而成为下面的公式：

君子求诸己，小人求诸人。（“卫灵公”）

“君子”在培养个人的道德品质这一点上完全是对自己负责，而不在求得他人的称誉，甚至了解。故《论语》开章明义便说：

人不知而不愠，不亦君子乎？

此外如“不患人之不己知”这句话更是孔子所反复强调的。（见“学而”、“宪问”、“卫灵公”。）从反面说，“君子”尤当随时自察过失而严格地自责：

子曰：“已矣乎！吾未见能见其过，而自讼者也。”（“公冶长”）

“君子”在道德修养方面必须不断地“反求诸己”，层层向内转。但是由于“君子之道”即是“仁道”，其目的不在自我解脱，而在“推己及人”，拯救天下。所以“君子之道”同时又必须层层向外推，不能止于自了。后来《大学》中的八条目之所以必须往复言之，即在说明儒学有此“内转”和“外推”两重过程。这也是后世所说的“内圣外王”之道。简单地说，这是以自我为中心而展开的一往一复的循环圈。一部中国儒学史大体即是在此循环圈中活动，其中因为各家畸轻畸重之间的不同，对“内”“外”之间的关系的理解不同，所持的理论根据的不同以及各时代具体的社会背景的不同，儒学史上先后曾出现了种种不同的流派。但这一切的不同都没有跳出上述的循环圈。而这一循环圈远在孔子的时代便已开始了。上文已指出孔子“反求诸己”的内转一面。

现在让我们再看看他“外推”的一面。

> 子路问君子。子曰：“修己以敬。”曰：“如斯而已乎？”曰：“修己以安人。”曰：“如斯而已乎？”曰：“修己以安百姓。修己以安百姓，尧舜其犹病诸？”（“宪问”）

孔子以“修己以敬”来界定“君子”的涵义，显然是从内在本质着眼。这和“克己复礼”、“为仁由己”、“反求诸己”是一贯的。但是“好勇”过于孔子的子路却不以此为满足，因为他是一个行动型的人物，所最关心的是“君子”如何才能有益于社会。孔子针对他的特殊关怀而推到“修己以安人”。此“人”字所指或尚是“君子”左右的家人亲友乡党之类。故子路仍不满足。最后孔子才推到“百姓”，这在当时乃是指全“天下”的人而言。若用《大学》的语言来表示，便是由修身推到齐家、治国、以至于平天下了。孔子此处对“君子”的层层外推和下面有关“君子”的一章形成有趣的对照：

> 司马牛问君子。子曰：“君子不忧不惧。”曰：“不忧不惧，斯谓之君子已乎？”子曰：“内省不疚，夫何忧何惧？”（“颜渊”）

此章在问答的形式上与上引“宪问”章一致，但内容却截然相反，孔子答案的方向是“内转”而不是“外推”，这与孔子的“因材施教”有关，因为司马牛是一个“多言而燥”的人。（见《史记》卷六十七“仲尼弟子列传”）一个“燥”的人常不免于忧惧。（参看“颜渊”篇“司马牛忧曰”章）故孔子对症下药，要他“内省不疚”，此即告之以为“仁”之方。（“仁者不忧”、“勇者不惧”。）孔子虽然在随机指点时或内转或外推，但他的理想中的“君子”则确然有一条明白的“外推”线索。他说：

> 夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。（“雍也”）

这是孔子关于“君子”理想的一种最简单扼要的规划，内外两面都照顾到了。事实上，这便是他的“一贯之道”：

子曰："参乎！吾道一以贯之。"曾子曰："唯"。子出，门人问曰："何谓也？"曾子曰："夫子之道，忠恕而已矣。"（"里仁"）

朱子《集注》曰：

尽己之谓忠，推己之谓恕。

甚为精当。清儒刘宝楠更加以引申曰：

是故仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。己立己达，忠也，立人达人，恕也。二者相因，无偏用之势。（《论语正义》卷五）

刘氏以忠恕解"己立立人""己达达人"是很顺理成章的。这是积极意义的"君子"。但是孔子又是最善于行"恕"道的，他并不强人所难，要求每一个"君子"都达到积极的标准。因此他又提出了一种消极意义的"君子"理想：

子贡问曰："有一言而可以终身行之者乎？"子曰："其恕乎！己所不欲，勿施于人。"（"卫灵公"）

"己欲立而立人，己欲达而达人"是"己所欲，施于人"，用意虽好，但未必人人都能做得到。"己所不欲，勿施于人"则是"君子"的最低标准，这应是人人都能做得到的。故孔子以为这是"一言而可以终身行之者"。如果连这一点也做不到，那当然便不能算是"君子"了。

"君子"是"道德之称"，儒学也一向被视为"君子"的"成德"之学。这一看法自然是有坚强的根据的。但问题则在于"成德"的意义究竟何指。若专指个人的"见道"、"闻道"、"悟道"、"修道"等"内转"方面而言——虽然这确是儒学的始基所在——则不免往而不返，"君子"的循环圈亦将由此而中断。故"君子"必须往而能返，层层"外推"，建立起人伦道德的秩序，才算尽了"修己以安百姓"的本分。

然而"内转"和"外推"有一最大相异之点，即前者可由

“君子”自作主宰，所谓“为仁由己”是也。其关键仅在个人能否“立志”，如孔子的“吾十有五而志于学”（《论语》“为政”），以及“立志”之后又能否持之以“恒”，如孟子所谓“无恒产而有恒心者，唯士为能。”（《孟子》“梁惠王上”）。但后者——“外推”——却遇到了一个不是个人意志所能随便转移的外在世界。这是儒家自始以来所面临的最大难题。《论语》“尧曰”的末章记孔子论“君子”之言曰：

不知命，无以为君子也；不知礼，无以立；不知言，无以知人也。

“命”、“礼”、“言”三者都外在于“君子”，但都是“君子”所必须了解的。其所以如此，正因为“君子”非具备此类客观知识即无从行其“道”。此处“礼”即经长期历史演变而来的人伦秩序；“知言”大概和《孟子》的“知言”相近，即所谓“诐辞知其所蔽，淫辞知其所陷，邪辞知其所离，遁辞知其所穷”。（“公孙丑上”）“命”字则不易确解，不过应与《论语》“五十而知天命”（“为政”）和“道之将行也与？命也。道之将废也与？命也”。（《宪问》）在意义上可以互通。孔安国注“五十而知天命”曰：

知天命之终始也。

皇侃疏云：

终始即是分限所立也。（见《论语集解义疏》卷一）

邢昺疏“不知命，无以为君子”则曰：

天之赋命，穷达有时。当待时而动。若不知天命而妄动，则非君子也。（见十三经注疏本《论语注疏》卷二十）

合起来看，此“命”即指当时能否行“道”的客观条件。这大致相当于后来释氏所谓“道假众缘，复须时熟；非分强求，死而无证。”（慧皎《高僧传》卷一“昙摩耶舍传”）总之，“命”、“礼”、“言”三者皆构成“君子”的认知的对象。这是儒学因道德实践的要求而逼出来的客观知识问题。“博学于文”、“多闻而识”、

“致知在格物”等等论端都由此衍生。限于篇幅，此处姑不旁及。朱子《集注》在《论语》这最后一章引尹氏（焞）曰：

知斯三者，则君子之事备矣。弟子记此以终篇，得无意乎？

《论语》的编纂次第是否出于孔门弟子的刻意安排，已不可知。但孔子论“君子”而终于此章则确有象征的意义。

三

继孔子而起的先秦儒家对“君子”的理想续有发挥者，当推孟子与荀子，但两家重点颇有不同。孟子正式讨论“君子”问题的有以下一段话：

孟子曰：“君子所以异于人者，以其存心也。君子以仁存心，以礼存心。仁者爱人，有礼者敬人。爱人者，人恒爱之；敬人者，人恒敬之。有人于此，其待我以横逆，则君子必自反也：我必不仁也，必无礼也，此物奚宜至哉？”（《孟子》“离娄下”）

孟子以“仁”与“礼”为“君子”的特质显是上承孔子而来。但孟子毕生的努力主要在发展“仁”的内在根据，即性善论。因此他对于外在的“礼”似不像孔子那样重视。（孔子早年即以礼学专家著称；孟子则生在“礼坏乐崩”以后的战国时代。）孟子对于“礼”的兴趣也偏重于它在人的内心起源方面。他的仁、义、礼、智四端说即由此而起。所以孟子的理想“君子”也是内心最有修养的人。他说：

君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，则居之安；居之安，则资之深；资之深，则取之左右逢其源，故君子欲其自得之也。（“离娄下”）

这种“君子”即相当于他所谓“从其大体”的“大人”：

心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者，先立乎其大者，则其小者不能夺也。此为大人而已矣。（“告子上”）

与孟子相较，荀子则显然偏向“礼”的一面，即注重外在道德规范对君子的陶铸作用。这当然和他所持的性恶论有关。他在“劝学”篇说：

学恶乎始？恶乎终？曰：其数则始乎诵经，终乎读礼；其义则始乎为士，终乎为圣人。真积力久则入，学至乎没而后止也。故学数有终，若其义则不可须臾舍也。为之人也，舍之禽兽也。故《书》者，政事之纪也；《诗》者，中声之所止也；《礼》者，法之大分类之纲纪也。故学至乎《礼》而止矣。夫是之谓道德之极。

此段所言即是荀子的“君子之学”。“始乎为士，终乎为圣人”者，言其中间则全是“君子”的阶段。故下文有“君子之学也，入乎耳，著乎心，布乎四体，形乎动静”。云云。王先谦《荀子集解》在“终乎为圣人”之下注曰：

荀书以士、君子、圣人为三等，“修身”、“非相”、“儒效”、“哀公”篇可证。故云：始士终圣人。

这个观察是完全正确的。“圣人”自是可望而不可即的最高境界，故事实上荀子是教人如何成为“君子”。他说“学至乎礼而止矣。夫是之谓道德之极”。其精神偏重外在“礼”的一面已透露无遗。但荀子的时代，一方面社会要求秩序的重建，另一方面各家都在提倡内心的修养。（除孟子、庄子之外，还有《管子》“白心”、“内业”等篇所代表的修养说。）他自然不能完全不受影响。所以他在注重礼的规范的同时，也特别在“修身”篇中强调“治气养心之术”。什么是“治气养心之术”呢？他说：

凡治气养心之术，莫经由礼，莫要得师，莫神一好。夫

是之谓治气养心之术也。

可见他的“治气养心”仍归之于“礼”的训练。此外则是老师的指导和自己的专心一致。从孟子的观点看，这正是所谓“外铄”，而非“我固有之也”。（“告子上”）由于荀子主张“外铄”，他的“君子”便必须博学（“君子博学而参省乎己”，见“劝学”），必须有“虚壹而静”的认知“心”（见“解蔽”）。这便使荀子在儒门中特别发展了注重文献知识的“学统”。后世儒家追溯经学传授往往溯其源至荀子。汪中“荀卿子通论”说：

> 盖自七十子之徒既殁，汉诸儒未兴，中更战国暴秦之乱，六艺之传赖以不绝者，荀卿也。周公作之，孔子述之，荀卿子传之，其揆一也。（《述学》“补遗”）

汪中考证诸经传衍过程不尽可从;其结论也不免过当。但荀卿之所以成为传说中的传经大师则不是没有道理的。不过我们也必须指出，荀子的“君子”仍以追求“道德之极”为最后的目的。他主张“君子”“始乎诵经，终乎读礼”是由于他特别注重外在规范的作用。儒家的君子在道德实践中不能不面对以人伦为中心的客观世界，并因此而产生一种特殊的知识要求。上文已指出，这一点早在孔子时代即已见端倪。荀子对儒家君子理想的贡献则偏重在这一方面。

孟、荀以后，儒家文献中论“君子”理想最精到者当推《中庸》。但《中庸》成书甚晚，大抵为秦以后之作，故其中兼有孟、荀的影响。兹仅择录其最具代表性的一则如下：

> 故君子尊德性而道问学，致广大而尽精微，极高明而道中庸。温故而知新，敦厚以崇礼。是故居上不骄，为下不倍。国有道，其言足以兴;国无道，其默足以容。《诗》曰：“既明且哲，以保其身。”其此之谓与！（第二十七章）

此节所言都可以分别在孔、孟、荀三家思想中获得印证，故不妨看作原始儒家关于“君子理想”的一个最后的综合。

四

以上讨论儒家君子的理想，偏于静态的分析。现在我们不妨再从动态的观点对儒家“君子”的整体精神略作观察。胡适在“说儒”一文中曾表示过一种意见，他认为孔子的最大贡献是把殷遗民那种“柔顺取容”的“儒道”改造为“弘毅进取”的“新儒行”（见《胡适论学近著》）。胡氏的历史推论似不可信，此处不必旁涉。但他用“弘毅进取”来刻画孔子以下儒家理想“君子”的精神却是有根据的。孔子说：

“刚毅木讷近仁。”（“子路”）

又说：

“吾未见刚者。”或对曰：“申枨。”子曰：“枨也欲，焉得刚？”（“公冶长”）

孔子的“仁”是刚性的，但只有在“仁者”或“君子”净化了一己的种种不正当的私欲之后才能挺立起来。具备了这种刚毅的精神，“君子”便能在“仁”的实践方面永不息止地勇猛精进。所以孔子又特别推重“进取”的精神。

子曰：“不得中行而与之，必也狂狷乎！狂者进取，狷者有所不为也。”（“子路”）

“中行”当然是“君子”最理想的境界，但是并不能期望人人都能达到。退而求其次，则是“狂”与“狷”，前者是积极地“进取”，而后者则是消极地“有所不为”。而在孔子的心目中，“进取”又是比“有所不为”更高的一种价值。关于这一点，孟子曾有明确的诠释。孟子说：

孔子不得中道而与之，必也狂獧（同“狷”）乎！狂者进取，獧者有所不为也。孔子岂不欲中道哉？不可必得，故

思其次也……狂者又不可得，欲得不屑不洁之士而与之，是獧也，是又其次也。(《孟子》"尽心下")

所以在"进"与"止"之间，孔子毫不迟疑地选择"进"，而不取"止"。

子曰："譬如为山，未成一篑，止，吾止也。譬如平地，虽覆一篑，进，吾往也。"("子罕")

他慨叹颜回早死，也说：

惜乎！吾见其进也，未见其止也。(《子罕》)

这种刚毅进取的精神已充分地体现在孔子一生的道德实践之中。

叶公问孔子于子路，子路不对。子曰："女奚不曰，其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云尔。"("述而")

这是孔子最确切的自道，正可以和他"吾十有五而志于学"("为政")的自述合参。当时一般人虽未必了解孔子一生努力不懈的意义，但终不能对他这一精神完全视而不见：

子路宿于石门。晨门曰："奚自？"子路曰："自孔氏。"曰："是知其不可而为之者与？"("宪问")

"知其不可而为之"是旁观者的话，但比出自孔子之口还更有力量。借用孔子自己的话说，"我欲载之空言，不如见之于行事之深切著明也。"(《史记》"太史公自序")孔子的弟子和后世儒者都谨守此一精神而各有不同的发挥。曾子说：

士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？("泰伯")

孟子说：

居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道；得志，与民由之；不得志，独行其道。富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，此之谓大丈夫。("滕文公下")

朱子《集注》曰："广居，仁也。正位，礼也。大道，义也。与

民由之，推其所得于人也；独行其道，守其所得于己也。”这是确解。而“富贵”以下三句也恰可为孔子“无欲则刚”的说法作注脚。荀子也说：

> 君子敬其在己者，而不慕其在天者，是以日进也。（“天论”）

这也是儒家“刚毅进取”的精神的一种具体表现。《易经》乾卦的“象”辞曾有下面这句形容“君子”的话：

> 天行健，君子以自强不息。

这是后世儒家以“人道”上配“天道”后的说法，这就为“君子”的“刚毅进取”增添了一重“天道”的保证，但在精神上仍是孔子“吾见其进，未见其止”的继续。（最近马王堆帛书《周易》上，“健”是“乾”的同音假借字。因此有人以为“天行”是卦象，“健”是卦名。此处断句当作“天行。健。君子以自强不息。”见韩中民“帛书《周易》释疑一例——‘天行健’究竟如何解释”，《文物天地》1984年第5期，34—35页。但即使帛书可从，也不影响全句的涵义。）

在西方思想史上，自柏拉图、亚里斯多德以来即有“静观的人生”（vita contemplativa）和“行动的人生”（vita activa）之分，而前者高于后者。这一分别在中古时代因基督教的兴起而加深，其涵义也颇有变化。大体上说，两者的关系在近代发生了颠倒，“行动的人生”逐渐凌驾于“静观的人生”之上。但极其所至，动而不能静，行而不能思，又发生了新的流弊。这便激起现代某些西方思想家的新忧虑：怎样才能使人“思其所行”（“to think what we are doing”）不致于长期陷于《中庸》所谓“人莫不饮食，鲜能知味”的困境。（可参看 Hannah Arendt, *The Human Condition* 一书。）儒家自始即未走上此一动静两分的途径。它以自我为中心而展开的循环圈具有即静即动、即思即行的性格。西方的静观瞑想（contemplation）乃以绝对的真理（truth）为对

象。这在古希腊即是“存有”(Being)，在中古则是上帝（God)。人必须完全静止，即断绝一切身体和灵魂的活动（包括言语与思维)，然后真理方能显现。这种观点是从西方的两个世界——“此世”与“彼世”——截然分离而衍生出来的。中国的“此世”与“彼世”大体上是不即不离的关系，故此一思路不是主流。道家偶然一见，释氏颇有近似之论。儒家则除王阳明末流悬空想象“本体”一段略与之相近外（内容与意义仍不同)，取径截然有异。《中庸》“道不远人”一段，朱子《集注》云：

> 道者率性而已，固众人之所能知能行者也，故常不远于人。若为道者，厌其卑近以为不足为，而反务为高远难行之事，则非所以为道矣。(第十三章)

王阳明“别诸生”诗形容“良知”也说：

> 不离日用常行内，直造先天未画前。(四部备要本《阳明全书》卷二十)

这都足以表示儒家的两个世界之间的关系。由于儒家的“道不远人”，故理想中的“君子”即静即动、即思即行；其刚毅进取、自强不息的精神便导源于此。西方“静观的人生”和“行动的人生”在历史上显有相互取代的趋向。在很长一段期间，西方人认为“行动人生”是近代的性格，自文艺复兴以来便逐渐取代了传统的“静观的人生”，但最近几十年来，西方人又开始为“行动的人生”所带来的“不思不想”而担忧。这也许是因为西方已进入“现代以后”（post－modern）的阶段了。从西方的观点看，儒家“君子”的刚毅进取的精神既非纯“传统的”，也非纯“现代的”，而是介乎两者之间，且兼而有之。这种精神在今天是不是能给我们一点新的启示呢？这是一个值得深思的问题。

反智论与中国政治传统

——论儒、道、法三家政治思想的分野与汇流

一 引言

中国的政治传统中一向弥漫着一层反智的气氛;我们如果用“自古已然,于今为烈”这句成语来形容它,真是再恰当不过了。但是首先我们要说明什么叫做“反智”。

“反智论”是译自英文的anti-intellectualism,也可以译做“反智识主义”。“反智论”并非一种学说、一套理论,而是一种态度;这种态度在文化的各方面都有痕迹可寻,并不限于政治的领域。中国虽然没有“反智论”这个名词,但“反智”的现象则一直是存在的。因为这个现象可以说普遍地存在于一切文化之中,中国自然不是例外。研究这一现象的学者都感到不易给“反智论”下一个清晰的定义,不过一般地说,“反智论”可以分为两个互相关涉的部分:一是对于“智性”(intellect)本身的憎恨和怀疑,认为“智性”及由“智性”而来的知识学问对人生皆有

害而无益。抱着这种态度的人我们可以叫他做“反智性论者”(anti-intellectualist)。但是在西方，“反智性论者”和“反理性论者”(anti-rationalist)一方面颇相牵缠，而另一方面又有分别。神学史和哲学史上颇不乏反理性(reason)之士，此在西方即所谓徒恃理性不足以认识“上帝”或“真理”;而在佛家，即所谓恃分别智不能证真如。所以一般地说，反理性论者只是对“理性”的使用际限有所保留，并非完全抛弃“理性”。“智性”在通常的用法中则涵义较“理性”为广，并可以包括“理性”;反理性论者之不必然为反智性论者，其道理是显而易见的。至于这两者之间容易牵混不分，则是因为反智论者往往喜援引反理性者的思想学说以自重。例如尼采、柏格森、詹姆士(William James)诸人的反理性论，便常成为政治和社会上反智运动的思想武器。

反智论的另一方面则是对代表“智性”的知识分子(intellectuals)表现一种轻鄙以至敌视。凡是采取这种态度的人，我们称他们作“反知识分子”(anti-intellectuals)。必须指出，“反知识分子”和“反智性论者”之间的区别主要只存在于概念上，而在实践中这两者则有时难以分辨。我们之所以提出这一区别，是因为社会上一般“反知识分子”常常以知识分子为攻击的对象，而不必然要直接触及“智性”的本身，虽则对知识分子的攻击多少也含蕴着对“智性”的否定。在下面的讨论中，我们将尽量用“反智论者”一词来兼指“反智性论者”和“反知识分子”两者，非十分必要时不再进一步加以区别，以免引起了解上的混乱。

中国政治上的反智传统是一个非常复杂的历史现象，我在本篇中只能从政治思想史的角度提出一些初步的看法，详论且俟将来。首先必须说明，本文虽以讨论反智论为主旨，但我并不认为中国的政治传统是以反智为其最主要的特色。相反地，至少从表面上看，中国的传统政治，在和其他文化相形之下，还可以说是比较尊重智性的。自汉武帝以来，尤其是隋、唐科举制度建立之

后，政治上用人遵守一定的知识标准。明、清以八股文取士最受现代人攻击。然而撇开考试的内容不谈，根据学者统计，明初百余年间进士之来自平民家庭（即三代无功名）者高达百分之六十。这样一种长时期吸收知识分子的政治传统在世界文化史上是独一无二的。

但是判断一个政治传统和智性的关系，不能仅从形式方面着眼，也不能单纯地以统计数字为根据。最重要的还得看智性对于政治权力是否发生影响？以及如果发生影响的话，又是什么样的影响？贾谊虽曾受到汉文帝的特别赏识，但是如果真如李义山所说的，“可怜夜半虚前席，不问苍生问鬼神”，则这种赏识并不足以说明汉文帝的政治具有智性的成分。所以我不想根据历史上知识分子有考试入仕这一途径，而对中国政治传统中的智性成分加以渲染。

政治上的反智传统不能孤立地去了解，一般地说，它是由整个文化系统中各方面的反智因素凝聚而成的。本篇之所以选择政治思想为讨论的基点，并不表示我认为思想是中国反智政治的最后来源，而是因为政治思想一方面反映当时的政治现实，而另一方面又影响后来实际政治的发展。中国先秦时代的政治思想虽然多采多姿，但主要流派只有儒、墨、道、法四家。而四家之中，墨学在秦以后几乎毫无影响，可以不论。因此本文的分析将限于儒、道、法三家对智性及知识分子的政治态度。

二　儒家的主智论

从历史上看，儒家对中国的政治传统影响最深远，这一点自无置疑的余地，但是这一传统中的反智成分却和儒家政治思想的关涉最少。先秦时代孔、孟、荀三家都是本于学术文化的立场来

论政的，所以礼乐、教化是儒家政治思想的核心。无论我们今天对儒家的“礼乐”、“教化”的内容抱什么态度，我们不能不承认“礼乐”、“教化”是离不开知识的。所以儒家在政治上不但不反智，而且主张积极地运用智性，尊重知识。

儒家在政治上重智性的态度更清楚而具体地表现在知识分子参政和论政的问题上。孔子是主张知识分子从政的，他自己就曾一再表示有用世之志，他当然也赞成他的弟子们有机会去改善当时的政治和社会。但孔子心中的知识分子参政却不是无原则地去做官食禄。他的出处标准是能否行“道”，即实现儒家的政治理想，如果只为求个人富贵而仕宦，在孔子看来是十分可耻的事。所以他说：

> 天下有道则见，无道则隐。邦有道，贫且贱焉，耻也；邦无道，富且贵焉，耻也。（《论语泰伯》）

单纯地为了做官而去读书求知更是孔子所最反对的。他曾慨叹地说：

> 三年学，不至于谷，不易得也。（同上）

这句话最足以澄清现代人对孔子的恶意歪曲。他称赞读了三年书尚不存做官食禄之念的人为难得，正是因为他要纠正当时一般青年人为“仕”而“学”的风气。（现在许多人拿《论语》“子张”篇“学而优则仕”这句话来攻击孔子。姑不论这句话如何解释，首先我们要指出这句话是子夏说的，根本不是出自孔子之口。）总之，孔子一方面主张知识分子应当有原则的参政，另一方面又强调当政者应当随时注意选拔贤才，这对春秋时代的贵族世袭政权是有挑战意味的。在他的政治观中，智性显然占有很大的比重。

下逮战国，百家争鸣，是中国历史上知识分子最活跃的时代。儒家在知识分子参政的问题上也相应而有所发展。这可以用孟、荀两家的言论来略加说明。孟子和陈相讨论许行“贤者与民

并耕而食”的主张时曾提出一种分工论，那便是所谓“劳心者治人，劳力者治于人”的“天下之通义”。（见《滕文公上》）从现代民主的立场来看，这当然是不能接受的论点。但是从历史的观点说，孟子的分工论也有其时代的背景，即在战国士气高涨的情形下，为知识分子参政寻找理论的根据。他认为政治是知识分子的专业，他说：

士之仕也，犹农夫之耕也。（《滕文公下》）

他又对齐宣王说：

夫人幼而学之，壮而欲行之。王曰：姑舍女所学而从我，则何如。今有璞玉于此，虽万镒，必使玉人雕琢之。至于治国家，则曰：姑舍女所学而从我，则何以异于教玉人雕琢玉哉！（《梁惠王下》）

孟子在这里更是明白地主张“专家政治”了。治国家的人必须是“幼而学，壮而行”的专门人才，正如雕琢玉石者必须是治玉专家一样。而且治国既需依赖专门的知识，则虽以国君之尊也不应对臣下横加干涉。和孔子相较，孟子所划给知识分子的政治功能显然是大得多了。

荀子生当战国末期，知识分子在各国政治上已颇炙手可热。故荀子所关心的已不复是如何为知识分子争取政治地位，而是怎样为知识分子的政治功能作有力的辩护。这便是他的“儒效”篇的中心意义。在“儒效”篇中，荀子主要在解答秦昭王向他提出来的一个问题，即“儒无益于人之国?”必须指出，荀子此处所说的“儒”是狭义的儒家之儒。当时各家争鸣，在政治上尤其激烈，法家、纵横家之流用“无益于人之国”的理由来攻击儒家，自是情理中所可有之事。这也是“儒效”篇的另一可能的历史背景。荀子则举出许多史例来证明儒者对国家最为有益。他指出儒者之可贵在其所持之“道”；这个“道”使得“儒者在本朝则美政，在下位则美俗。”可见荀子仍严守着儒家“礼乐教化”的传

统未失。荀子把儒者分为俗儒、雅儒、大儒三类，而尤其值得重视的是他的划分标准乃在学问知识的深浅。他特别强调知识是政治的基础。他说：

不闻不若闻之，闻之不若见之，见之不若知之，知之不若行之……故闻之而不见，虽博必谬；见之而不知，虽识必妄；知之而不行，虽敦必困。

又说：

闻见之所未至，则知不能类也。

知识必须到了能推类、分类的阶段才是系统的知识。（按："类"在儒、墨两家的知识论中都是最重要的概念。）而荀子的"大儒"，其特征之一便是"知通统类"。照荀子的意思，唯有这样"知通统类"的"大儒"，才能负最高的政治责任。所以他说："大儒者，天子三公也。"儒家主智论的政治观至荀子而发展到最高峰。在荀子之世，政治上的当权者已对知识分子抱着很大的疑忌，所以，稍后秦统一了中国就采取了打击知识分子的政策。荀子大概已感觉到风雨欲来的低气压，因此他一再强调国家必须尊重知识分子才能兴盛和安定。他在"君道"和"强国"两篇中曾重复地说道：

故君人者，爱民而安，好士而荣，两者无一焉而亡。

荀子在这里已不只是为儒家说话了，他是在主张一种普遍性的士人政治！

儒家政治思想的另一个重要的智性表现则在于对政治批评所持的态度。儒家论政，本于其所尊之"道"，而儒家之"道"则是从历史文化的观察中提炼出来的。因此在儒家的系统中，"道"要比"政"高一个层次；而儒家批评现实政治时必然要根据往史，其原因也在这里，孔子承继了古代士、庶人议政的传统，而提出人民可以批评政治。他说：

天下有道，则庶人不议。（《论语》"季氏"篇。按：左传

襄十四年，师旷对晋侯语，谓“自王以下，各有父兄子弟以补察其政。”便提到“士传言”和“庶人谤”。国语“周语上”载召公与厉王论“防民之口，甚于防川”一段也说到“庶人传语”。这些话应该就是孔子此语的历史渊源。)

这句话的反面意思显然是说“天下无道，则庶人议”。但是孔子一生都在嗟叹“天下无道”、“道之不行”，他当然是主张“庶人议”的，他自己也从来没有停止“议”过。事实上，孔子曾留下了一部有系统的议政的著作，就是春秋这部书。孟子告诉我们：

世衰道微，邪说暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子惧，作春秋。春秋，天子之事也。是故孔子曰：知我者其惟春秋乎？罪我者其惟春秋乎？(《孟子》“滕文公下”)

我们今天当然不能毫无批判地接受汉代公羊家的说法，认为春秋一书中充满了种种“微言大义”，但是如果我们说，孔子曾经用史官成法对鲁史旧文加以纂辑，并藉之表现他对时政的批评，似乎是一个相当合理的推测。孟子距孔子不过一百余年，他的记录应该是有根据的。至少我们可以说，孔子以后的儒家都相信春秋是一部议政的著作；而且从孟子开始，这一议政的传统一直在扩大发展之中，至西汉公羊学家的禅让论而益见精采。

孟子自己就继承并大大地发挥了孔子春秋的批评精神。他的许多创见，如“民为贵，社稷次之，君为轻”。如“闻诛一夫纣，未闻弑君也”。等等，在中国政治思想史上一直是光芒四射的。秦代统一以后，博士、儒生等人的“以古非今”、“各以其学议政”，也正是儒家批评精神的一种具体表现。事实上，孔子以后的儒家早已不拘守春秋的原始精神，他们的批评已不限于“乱臣贼子”，即使是大一统的皇帝也在批评的范围之内。董仲舒说：

周道衰废，孔子为鲁司寇，诸侯害之，大夫壅之，孔子知言之不用，道之不行也，是非二百四十二年之中，以为天

下仪表。贬天子，退诸侯，讨大夫，以达王事而已矣。（《史记太史公自序引》）

董仲舒的“贬天子”说来自公羊家，而公羊家是齐学；汉初齐学中颇有坚持儒家批评精神的人，如辕固生的“汤、武革命”论便是“贬天子”的一种具体表现。董仲舒在这一点上似乎和辕固生有思想的渊源（详后）。其后西汉的儒生更援引五德终始之论，公开指责汉德已衰，要汉帝禅位于贤者。最显著的例子是昭帝时（公元前78年）的眭孟和宣帝时（公元前60年）的盖宽饶都因上书言禅让而诛死。这尤其是“贬天子”精神的最高度的发挥。东汉以后，禅让论已离开儒生之手，变成权臣篡位的理论工具，知识分子也从此不敢再说“贬天子”了。儒家议政的精神虽遭挫折，但是在东汉到明末这一长时期中，中国知识分子所发动的几次大规模的政治抗议和社会抗议的运动，则仍然是受了儒家“庶人议政”的传统的影响。东汉太学生的清议和明末的东林运动便是两个最显著的史例。在这种运动中我们看不见道家和法家的影响（理由详后）。17世纪的黄宗羲说：

学校所以养士，然古之圣王，其意不仅此也。必使治天下之具皆出于学校，而后设学校之意始备……天子之所是未必是，天子之所非未必非。天子遂不敢自为非是，而公其非是于学校。是故养士为学校之一事，而学校不仅为养士而设也。（《明夷待方录学校篇》）

黄宗羲要人民不以天子的是非为是非，并且要天子不敢自为是非，这是西汉儒家“贬天子”的精神的复活。他又认为学校不应仅为养士之地，更应为批评政治是非的所在，这当然是古代的“庶人议政”精神的进一步发挥。按“左传”襄公三十一年条云：

郑人游于乡校，以论执政。然明谓子产曰：毁乡校如何？子产曰：何为？夫人朝夕而游焉，以议执政之善否。其所善者吾则行之；其所恶者吾则改之，是吾师也。若之何毁之？

我闻忠善以损怨，不闻作威以防怨。岂不遽止，然犹防川……仲尼闻是语也，曰：人谓子产不仁，吾不信也。

可见黄宗羲是以古代的“乡校”为他学校理想之所寄，而他的“议政”精神也正是上承子产和孔子而来。所以在他看来，东汉的太学清议、宋代的太学生论政都是值得称许的“三代遗风”。黄宗羲显然不希望知识分子都变成皇帝所驯养的政治工具；东林和复社的精神仍然活在他的心中，他要知识分子负担起批评政治的任务。儒家政治思想中的主智传统在黄宗羲的手上获得了一次最有系统的整理。

三　道家的反智论

道家和法家的政治思想虽然也有不少与儒家相通之处，但在对待智性及知识分子的问题上却恰恰站在儒家的对立面。道家尚自然而轻文化，对于智性以及知识本不看重。但老、庄两家同中亦复有异：庄子对政治不感兴趣，确是主张政府越少干涉人民生活越好的那种“无为主义”。他以“堕肢体，黜聪明，离形去智”为“坐忘”（大宗师），这显是反智性的。他又说：“庸讵知吾所谓知之非不知邪？庸讵知吾所谓不知之非知邪？”（齐物论）这便陷入一种相对主义的不可知论中去了。但是他在“不知”之外又说“知”，则仍未全弃“知”，不过要超越“知”罢了。所以庄子的基本立场可以说是一种“超越的反智论”（transcendental anti-intellectualism）。而且庄子也并未把他的“超越的反智论”运用到政治思想方面。因此我们可以说，庄子的思想对此后政治上的反智传统并无直接的影响。而老子则不然。老子一书可以说是以政治思想为主体的，和庄子之基本上为一部人生哲学的作品截然异致。老子讲“无为而无不为”，事实上他的重点却在“无不

为"，不过托之于"无为"的外貌而已。故道家的反智论影响及于政治必须以老子为始作俑者。老子的反智言论中有很多是直接针对着政治而发的。让我们举几条比较重要的例子：

是以圣人之治也，虚其心，实其腹；弱其志，强其骨。恒使民无知无欲也，使夫知不敢，弗为而已，则无不治矣。

绝圣弃知，民利百倍。

民多智慧，而邪事滋起。

为道者非以明民也，将以愚之也。民之难治也，以其知也。故以知知（治）邦，邦之贼也；以不知知（治）邦，邦之德也。（按以上引文主要系根据马王堆汉墓出土"老子"写本甲、乙两本释文，见《文物》1974年，11期）

老子在此是公开地主张"愚民"，因为他深切地了解，人民一旦有了充分的知识就没有办法控制了。老子的"圣人"要人民"实其腹"、"强其骨"，这确是很聪明的，因为肚子填不饱必将铤而走险，而体格不健康则不能去打仗或劳动。但是"圣人"却决不许人民有自由的思想（"虚其心"）和坚定的意志（"弱其志"），因为有了这两样精神的武器，人民便不会轻易地奉行"圣人"所订下的政策或路线了。老子的"圣人"不但不要一般人民有知识，甚至也不愿意臣下有太多的知识。所以老子说：

不尚贤，使民不争。

"尚贤"本是墨家的主张，而儒家也主张"举贤"和"选贤任能"。这是相应于战国时代各国政治竞赛的形势而起的。其结果则是造成游士（即有知识和才能的人）势力的高涨。老子既持"以知治邦，邦之贼也"的见解，他当然不愿意看见因政府"尚贤"所造成的人民之间的才智竞争。显然地，这种竞争必然会使得人民越来越"明"，而不是越来越"愚"。老子不鼓励人民和臣下有知识，可是他的"圣人"却是无所不知的；"圣人"已窥破了政治艺术的最高隐秘。因为"圣人"已与天合德了。老子说：

圣人恒无心，以百姓之心为心。

儒家有“天视自我民视，天听自我民听”的观念，西方原始基督教也有 Vox populi vox Dei（人民的声音即上帝的声音）的谚语。但一个是指“天”，一个是指“上帝”。老子的“圣人”岂不即相当于儒家的“天”或基督教的“上帝”的化身了吗？否则他怎么能随时随地都确切地知道“百姓之心”呢？难道百姓都把心交给了“圣人”吗？当然，必须指出，老子说的是“百姓”，不是“人民”，而百姓在古代只是指“百官”而言。但是这种分别也许并不像字面上那么重大。近来已有人说，儒家经典上的“人”都是“贵族”、“奴隶主”，更有人辨孟子“民为贵”的“民”是“丘民”，亦即“大人”或“巨室”。只要真的“言之成理，持之有故”，我们也不必否认这种说法的成立的可能性。从严格的思想史观点分析，西方学者也曾指出，原始基督教所说的“人民”(Populi）大概是指的古代犹太民族中的“长老”（Elders），并非当时全部以色列的居民。事实上，自古及今，对“人民”这个名词的运用是一切政治魔术家所必变的戏法之一。但是通过思想史的分析，我们便可发现，这个名词的内涵从来就没有全面的包容性。美国宪法起草时所用的“人民”一词原义便极为狭窄，有些英国作者所说的“人民”实际上即是地主阶级。对于希特勒而言，则只有纯雅利安种人才算是真正的“人民”（详细讨论请看 George Boas, “The People”一文，载其所著 *The History of Ideas* 一书中，纽约，1969 年版；及同氏所撰“Vox Populi”一文，载 Philip P. Wiener 主编，*Dictionary of the History of Ideas*，第 4 册，1973 年版）。无论老子的“百姓”所指为何，总之是当时政治上直接起作用的人群。老子的“圣人”则自信随时能集中这些“百姓”的意见，并制订永远正确的政治路线。“圣人”既无所不知，掌握了事物的最高规律——道，则他之“以百姓之心为心”是无人能加以怀疑的。“始悟颜回叹孔氏”，谁敢说自己比圣人知

道得更多呢?

但是老子这部书虽然对政治运用的观察分解入微，它毕竟只是一套抽象的理论，而不是行动的纲领。所以老子说:

> 吾言易知也，易行也;而天下莫之能知也，莫之能行也。

又说:

> 夫天下，神器也，非可为者也。为之者败之，执之者失之。

“老子”一书，言简义丰，向来解者不一。我在上面所说的绝不敢谓尽得老子本旨。但自战国末年法家攀附老子以来，老子思想的政治涵义确是愈来愈权谋化了。后世帝王之注“道德经”者如明太祖便不期而然地从权谋方面用心。所以讲思想史与写个别思想家的“学案”不同，必须兼顾到思想的历史发展。(见《唐、宋、明三帝老子注中之治术发微》)

老子在政治上发生实际作用，要等到所谓黄老政治哲学的发展成熟以后，而且更重要的是要等到黄老和法家的一套办法结合起来之后。黄老一派的所谓道家曾经过一个相当长的发展阶段，大约是从战国晚期到西汉初年。黄老思潮在政治上得势则在汉初六七十年之间。传统学者对于黄老的认识大体上仅限于它的“清静无为”的一方面;但是司马迁却在《史记》中把道家的老、庄和法家的申(不害)、韩(非)合成一传。他并明言“申子之学本于黄、老而主刑名”，又说韩非“喜刑名法术之学，而归本于黄老”。此外从战国到秦、汉，兼治黄老与刑名之学的人还很多，不必一一列举。然则黄老与法家之间的关系究竟如何呢?这也是中国政治思想史上一直悬而未决的一个重要问题。主要的原因是文献无征，《汉书》《艺文志》上所载属于黄老一派的著作差不多都失传了。最近长沙马王堆汉墓出土了好几篇古佚书，大体上可以断定是属于黄老一系的作品。因此我们对这个问题的解答便有了比较可靠的线索。

我们初步地考察这些新发现的佚文，便可知黄老之能流行于大一统时代的汉初，决不是单纯地因为它提出了“清静无为”的抽象原则，而是黄老与法家汇流之后使得它在“君人南面之术”的方面发展了一套具体的办法，因而才受到了帝王的青睐。本文不能对道、法关系作全面的深入检讨。这里，我们仅从反智论的角度来看看黄老学派的基本态度，“经法”的“大分”篇说：

王天下者，轻县国而重士，故国重而身安；贱财而贵有知（智），故功得而财生；贱身而贵有道，故身贵而令行。（《文物》1974年，第10期）

这段话中，作者既说“重士”，又讲“贵智”、“贵道”，似乎在政治上很能尊重智性和知识分子的样子。但事实上这段话不能如此孤立地去了解。黄老派要向帝王推销他们的“道”，并推荐他们自己，当然希望人主“重士”而“贵智”。等到这种“士”变成了臣下之后，他们的“智”便将完全为人主效忠，决不会发挥任何批判的力量，以致对政权有危害性。所以同篇又说：

为人主，南面而立。臣肃敬，不敢敝（蔽）其主。下比顺，不敢敝（蔽）其上。

“十大经”的“成法”篇说：

黄帝问力黑（按：史记“五帝本纪”黄帝的大臣有力牧，即是此处的“力黑”。“黑”假为“墨”。）：唯余一人兼有天下，滑（猾）民将生，年（佞）辩用知（智），不可法组。吾恐或用之以乱天下。请问天下有成法可以正民者。力黑曰：然……吾闻天下成法，故曰不多，一言而止。循名复一，民无乱纪，黄帝曰：请问天下猷（犹）有一虖（乎）？力黑曰：然。昔者皇天使冯（风）下道一言而止……黄帝曰：一者，一而已乎？其亦有长乎？力黑曰：一者，道其本也，胡为而无长？□□所失，莫能守一。一之解，察于天地。一之理，施于四海。何以知□之至，远近之稽？夫唯一不失，一

以驺化，少以知多。……夫百言有本，千言有要，万（言）有匆（总）。万物之多，皆阅一空。夫非正人也，孰能治此？罢（彼）必正人也，乃能操正以正奇，握一以知多，除民之所害，而寺（持）民之所宜。

上引这一段文字讲的正是思想统制的问题，特别值得注意。唐兰（《〈黄帝四经〉初探》，《文物》，1974年，第10期）断定“经法”、“十大经”、“称”及“道原”四篇佚文便是《汉书》“艺文志”中的“黄帝四经”，大概可信，但他把这四篇佚文的制作时代定在公元前4世纪，则似嫌过早。他的根据是文中若干成语在公元前3世纪上半已被人引用。但是我们并不能确定这类的成语是在“四经”中第一次出现的。现在看本段有“余一人兼有天下”的话，很像是秦统一以后的语气。何况“四经”中又有“黔首”这个名词呢？尽管《吕氏春秋》中已屡见“黔首”的字样，但《吕氏春秋》已显然经过汉代人的整理。所以我相信这四篇佚文的撰成最早也在秦统一的前夕，即公元前3世纪的中叶，或者竟在秦统一以后。时代背景的确定有助于我们对本文的了解。

这里所提出的问题是统一了天下的君主如何应付不同政治观点的人的批评。因为在大一统的君主的心中，这种批评具有高度的政治危害性，即可以“乱天下”。其所以如此，则是由于“佞辩用智”。“佞”是价值判断，可以不论。“辩”即有说服力，与传说中少正卯“言伪而辩”的“辩”字相当。但归根结底，毛病是出在“用智”。统治者对于无法征服的“智性”或“理性”总是最感到头痛。黄老学派对“智性”及批评政治的知识分子所采取的态度在这里表现得毫不含糊，“庶人议政”或现代所谓“乱说乱动”是决不允许的。

但是即使是拥有绝对权力的统治者也终不能不需要一套政治思想来作他的精神武器，黄老学派于是便提出了他们所谓的“道”。这个“道”极简单，所以是“一”。当然“一”也有唯一

的真理的意思。但这个“一”只是一个最高原则，并非一成不变的。它可以“长”，即可以引申而施之于一切的具体情况，具有无穷的妙用。这大概就是所谓“放之则弥六合，卷之则藏于密”吧。“一之理，施于四海。”换言之，它是“放诸四海而皆准”的普遍真理。掌握了这个唯一真理的人便能“操正以正奇，握一以知多”——他不但永远正确，而且几乎懂得一切事物的规律。那么谁才能全知全能而永不犯错误呢？答案是“正人”——“夫非正人也，孰能治此？”“彼必正人也”。这个“正人”的“正”，除了可作“正确”解以外，也有“政”的涵义。所以“经法”的“君正”篇说：“法度者，正（政）之至也。”（按：可能与秦代讳“政”字有关。）这样的“正人”自然非人君莫属，而且在黄老的思想系统中，也唯有人君始能掌握“道”。“帝王者，执此道也。”（“经法”“论”篇）人王和教主，内圣和外王，耶稣和凯撒在这里已合而为一了。

除了“黄帝四经”之外，马王堆还出现了一篇“伊尹·九主”，也是黄老学派的作品，（见凌襄，《试论马王堆帛书〈伊尹·九主〉》，《文物》，1974年，第11期）全篇的主旨在讨论君臣的关系，也就是君主怎样控制臣下，使得大权不致旁落。其中和我们的反智论的题旨最有关系的是下列一段：

> 得道之君，邦出乎一道，制命在主，下不别党，邦无私门，诤李（理）皆塞。

这番话和前引“十大经”的“成法”篇相近，但似乎用意更深一层。“成法”篇所担心的是“处士横议”，而“伊尹·九主”则对臣下的诤谏或诤议也要严加禁止。黄老学派在这里适与儒家的立场相反。儒家是主张有诤谏之臣的，荀子“臣道”篇云：

> 有能尽言于君，用则可，不用则去，谓之谏；有能尽言于君，用则可，不用则死，谓之争。（参看刘向《说苑·臣术》篇）

而《汉书·刑法志》也说："圣王置谏争之臣。"儒家的"道"是超越性的，所谓"不为尧存，不为桀亡"。它决非帝王所得而私的。黄老的帝王则至少在理论上是"道"的垄断者，他的一言一动都是合乎"道"的，因而也是永远正确的，"圣王是法，法则明分"。他自己便是一切言行的最高标准，谁还能对他有所诤谏或批评呢？儒家分"道统"与"政统"为二，而且肯定道统高于政统，因此根据道统的最高标准，臣下可以批评代表政统的帝王。这是"二道"而非黄老的"一道"。黄老则不然，《伊尹·九主》说：

> 二道之邦，长诤之李（理），辨党长争……主轻臣重，邦多私门……以命破滅（灭）。

这段文字颇多残缺，但意思仍很清楚：如果在帝之道以外还存在着另一个"道"的系统，那么就会造成诤议，引起党争。其结果则是"主轻臣重"，政权不保。这是黄老一派最担心的事。故"九主"篇又说：

> □主之臣成党于下，与主分权，是故臣获邦之"半"，主亦获其半，则……危。

这种顾虑现在看来也确有远见，后世东汉的党争、明末东林的党争，都可以为这段话作注脚。但朝臣和太学生批评政治的诤议从来就被看作是中国知识分子的一种光辉传统，而在黄老的系统中竟只有负面的意义，黄老思想的反智立场在这种地方表现得再清楚不过了。从理论上说，黄老的反智论的根源乃在于它的"一道"论。在"九主"篇里，"道"和"政"是一而二、二而一的观念。下面是两条最显著的例证：

> 抟（专）授（按"专授"是指君主把权柄给予臣下），失道之君也。
>
> 抟（专）授，失正（政）之君也。

可见"道"、"政"两字完全可以互训。黄老的"道统"和"政统"是彻底地合而为一的。阿基米德（Archimedes）曾说：

"给我一个地球以外的立足点，我可以把地球翻一个身。"但阿基米德找不到地球以外的立足点，所以他终不能转动地球。在"二道"或"多道"的社会，人民（包括知识分子在内）可以批评政府，可以攻击国家领导人，因为他们有政治以外的立足点。然而在黄老的"一道"的社会，只有帝王可以持"一"以"正"臣民，臣民是无法批评帝王和他所制定的路线的。政统和道统既已集中在帝王一人之手，试想臣民更从何处去寻找政治以外的立足点呢？

汉初黄老和儒家之间曾有过一场最著名的争论。从这一争论中，我们可以更深刻地认识到黄老学派的根本立场。《史记·儒林传》记载：

> 黄生曰：汤武非受命，乃弑也。辕固生曰：不然。夫桀纣虐乱，天下之心皆归汤武，汤武与天下之心而诛桀纣，桀纣之民不为之使而归汤武，汤武不得已而立，非受命为何？黄生曰：冠虽敝，必加于首；履虽新，必关于足。何者？上下之分也。今桀纣虽失道，然君上也，汤武虽圣，臣下也。夫主有失行，臣下不能正言匡过以尊天子，反因过而诛之，代立践南面，非弑而何也？辕固生曰：必若所云，是高帝代秦即天子之位，非邪？于是景帝曰：食肉不食马肝，不为不知味；言学者无言汤武受命，不为愚。遂罢。是后学者莫敢明受命放杀者。

辕固生是有名的儒者，他主张汤武诛桀纣的革命，显然是承继了孟子所谓"闻诛一夫纣，未闻弑君"的传统。黄生即"太史公自序"中所说"习道论于黄子"的黄子，是汉初黄老学派的一个重要人物，他反对汤武革命，其理论根据乃在于绝对化的政治秩序，尤其是绝对化的政治名分。原始儒家的君臣关系是以"义合"的，是荀子"臣道"篇所谓"从道不从君"，是相对的，故有"君不君则臣不臣，父不父则子不子"之说。这种相对的（也

可以说是契约性的）关系可以逻辑地转化出“闻诛一夫，未闻弑君”的理论。黄老和法家则相反，认为君臣关系是绝对的，永不能改变的。所以帽子虽破了仍要戴在头上，鞋子虽是新的仍然得穿在脚上。这是“天下无不是的君主”的观念。黄生所用“冠履”的论证不但见于“太公六韬”的佚文，而且也还两见于《韩非子》（外储说左下），可见此说为黄老与法家所共持。这里泄露了黄老之所以得势于汉初的一项绝大秘密。两千年来许多学者都不免被黄老的“清静无为”的表象所惑，没有抓住它“得君行道”的关键所在。辕固生最后不得已提出刘邦代秦的论据来反驳，大约才塞住了黄生的嘴。但最值得注意的是景帝的态度。景帝显然偏袒黄生，不喜欢辕固生谈汤武受命，所以说“学者毋言汤武受命不为愚”。从此以后汉廷的儒生便再也不敢碰这个题目了。（《汉书·儒林传》删去末句“是后学者莫敢明受命放杀者”，遂使后人看不到儒家政治理论在汉初受迫害的实况。这是很值得深思的。）

四　法家的反智论

中国政治思想史上的反智论在法家的系统中获得最充分的发展。无论就摧残智性或压制知识分子言，法家的主张都是最彻底的。更重要的，从秦汉以后的历史来看，法家的反智论在中国的政治传统中造成了持久而深刻的影响，决不是空谈“仁政”的儒家所能望其项背的。

首先让我们看看法家关于一般性的愚民政策的主张，因为这是在政治上排斥智性的一种最清楚的指标。前面我们曾经指出老子具有明显的愚民思想。但以老子与法家相比，则前者只提出了一种高度抽象的原则，而后者则策划了一套具体的实施办法。韩

非子“五蠹”篇说：

故明主之国，无书简之文，以法为教；无先王之语，以吏为师；无私剑之捍，以斩首为勇。是境内之民，其言谈者必轨于法，动作者归之于功，为勇者尽于军。（按：我所根据的是陈奇猷校注的《韩非子集释》，1974 年）

这是说，除了“法”以外不许有任何书籍存在，而历史记载（先王之语）尤在禁绝之列，当然更没有人敢在“法”的范围以外乱说乱动了。在这一路线的领导之下，全国只有两种人：劳动人民和军队，因为前者可以“富国”，后者可以“强兵”。人民要学习文化吗？各层的国家干部便是他们的老师，法家的政治路线便是他们唯一的学习对象。但是我们必须记住，韩非这里所说的并不是空话，在秦始皇统一中国之后，他的同学李斯把这些办法都一一施行了。

韩非之所以主张愚民是因为他根本就认定人民是愚昧无知的，无法了解国家最高政策的涵义。如果再让他们有一些足以批评国家政策的知识和思想，则只有更增加政府执行路线时的困难。他在“显学”篇中说道：

今不知治者必曰：“得民之心。”欲得民之心而可以为治，则是伊尹、管仲无所用也，将听民而已矣。民智之不可用，犹婴儿之心也……婴儿子不知犯其所小苦致其所大利也。今上急耕田垦草以厚民产也，而以上为酷；修刑重罚以为禁邪也，而以上为严，徵赋钱粟以实仓库，且以救饥馑备军旅也，而以上为贪；境内必知介，而无私解，并力疾斗所以禽虏也，而以上为暴。此四者所以治安也，而民不知悦也。夫求圣通之士者，为民知之不足师用。昔禹决江浚河而民聚瓦石，子产开亩树桑郑人谤訾。禹利天下，子产存郑，皆以受谤，夫民智之不足用亦明矣。故举士而求贤圣，为政而期适民，皆乱之端，未可与为治也。

这番话真是说得痛快之至，动人之至，使孔子“民可使由之，不可使知之”那句话显得黯然失色。人民都像无知的婴儿一样，政府要他们吃点小苦以谋求永久的大利，他们竟全然不能了解。以当时法家的四大基本政策而言，促进农业生产是为了解决人民的经济问题；加重刑罚是为了镇压坏分子；征税征粮是为了备荒备战；在全国范围内要人民破私立公、国而忘家是为了准备痛击一切来犯之敌或进行统一中国的战争。但是人民对这四大基本政策竟都有怨言。在这种情况之下，政府如果再重视知识分子的批评或适应人民的政治水平，那么国家便必然要陷入混乱的局面。

战国晚期所集结的《商君书》也是一部重要的法家著作。其中对愚民政策有不同重点的发挥。“垦令”篇说：

> 无以外权爵任与官，则民不贵学问，又不贱农。民不贵学问则愚，愚则无外交，无外交，“则国安而不殆。民不贱农，则勉农而不偷。”国安不殆，勉农而不偷，则草必垦矣。（按：引文据高亨，商君书注释，1974年）

高亨解“外权”为“外国势力”，大致可从。当时战国竞相招养游士，人民有了知识便有机会跑到外国的政治舞台上去，因此本国政府也就不得不“礼贤下士”，予以重用。这类在政治上可以兴风作浪的知识分子多了，便有动摇法家政治路线的危险，而人民放弃农耕去追求知识学问，对本国的农业劳动力也是一个损失。懂得了这个历史背景，便可知“垦令”篇作者的愚民论主要是为了防止知识分子和国外发生联系，影响到国内的政治路线。朱师辙《商君书解诂定本》注此段首句云：

> 权，势也。管子君臣篇：以援外权；任法篇：邻国诸侯，能以其权置子立相。此管仲政策，禁臣民借外力干政得官。故商君亦用其策。言不以民之有外交势力者，而任爵与官，则民不贵学问，从事游说，而重农。（1974年重印本）

朱诂引《管子》为旁证，使我们知道法家路线的贯彻必须以禁止

人民，特别是知识分子，与国外交通为其先决条件。理由很简单，法家是政教合一的，国内只有一种思想的标准，故能收“万众一心”之效。但国外的多重标准则无法加以控制。国内知识分子和国外的接触一多，在思想上便有了其他的立足点，就不免要对法家的路线提出种种疑问以至批评了。

《商君书》中的反智论以“算地”篇所言为最具代表性，其说如下：

> 夫治国舍势而任说（当作“谈”）说，则身修而功寡。故事诗书谈说之士，则民游而轻其君；事处士，则民远而非其上；事勇士，则民竞而轻其禁；技艺之士用，则民剽而易徙；商贾之士佚其利，则民缘而议其上。故五民加于国用，则田荒而兵弱。谈说之士资在于口；处士资在于意；勇士资在于气；技艺之士资在于手，商贾之士资在于身。故天下一宅，而圜身资。民资重于身，而偏托势于外，挟重资，归偏家，尧舜之所难也；故汤、武禁之，则功立而名成。圣人非能以世之所易胜其所难也；必以其难胜其所易。故民愚，则知（智）可以胜之；世知，则力可以胜之。臣（按：“民”字之形误）愚，则易力而难巧；世巧，则易知而难力。故神农教耕，而王天下，师其知也。汤、武致强，而征诸侯，服其力也。（按：末段自“故民愚”以下可参看“开塞”篇。）

这段议论中特别提出战国时代五类分子（“五民”）来加以攻击。“诗书谈说之士”显然是指儒家，“勇士”则是游侠。儒、侠两种人是法家路线的大敌，故韩非子有“儒以文乱法，而侠以武犯禁”（“五蠹”篇）的名言。“处士”当指一般不作官的知识分子，自然可以包括一部分的儒家和道家在内。最后两类人即是工与商，法家和儒家同把他们看作社会上的寄生虫。所以韩非又说：“夫明王治国之政，使其工商游食之民少。”（“五蠹”篇）但在这五类分子之中，知识分子（包括在朝的和在野的）显然是攻击的

首要目标，因为喜欢批评的知识分子对法家政权的危害性最大，他们会导致人民“轻视国君”和“诽谤朝廷”。至于其他三类分子，细察其罪状，也都是属于动摇政权的基础一方面。追溯到最后，这五类分子的政治危害性无疑是来自一个共同的根源，即他们的专门知识或技能。所以最理想的情况是人民都普遍地愚昧无知，这样他们就可以俯首贴耳地接受有智慧的君主的领导。但是如果情况不够理想，国内已有了大批的知识分子和专门技术人才，又怎样办呢？法家也并不在乎，他还有一套最后的法宝，那就是用武力来镇压。分析到这里，我们才能真正的懂得，为什么在法家政治路线之下，只有两类人是最受欢迎和优待的：农民和战士（可看《商君书》的“农战”篇）。在法家看来，前者不但是国家财富的创造者，而且还比较地缺少知识，安分守已；后者则是政权存在的最后保证。至于知识技能，虽然也很需要，但终以坏的影响太大，只好割爱。“故遣贤去知，治之数也。”（“禁使”篇）

用武力来镇压上述五类分子仍不过是法家路线的消极的一方面。法家另有一套巩固统治的积极办法，更值得我们注意。《商君书》的“赏刑”篇说：

> 圣人之为国也，壹赏，壹刑，壹教。壹赏则兵无敌。壹刑则令行。壹教则下听上。

什么是“壹赏”呢？

> 所谓壹赏者，利禄官爵抟（专）出于兵，无有异施也。夫固知愚、贵贱、勇怯、贤不肖，皆知尽其胸臆之知，竭其股肱之力，出死而为上用也。

这是说，高官厚禄之赏专保留给有军功的人，使人人都肯为政府拚命。什么是“壹刑”呢？

> 所谓壹刑者，刑无等级，自卿相将军以至大夫庶人，有不从王令、犯国禁、乱上制者，罪死不赦。有功于前，有败

于后，不为损刑。有善于前，有过于后，不为亏法。

这是说，所有的人，除了君主以外，如有犯上作乱之事都一律判处死刑。纵使以前立过再大的功劳，做过再多的好事，也不能减轻刑罚。

最后，同时也是和本文的论旨最有关系的，什么是“壹教”呢？

> 所谓壹教者，博闻、辩慧、信廉、礼乐、修行、群党、任誉、清浊，不可以富贵，不可以评刑，不可以独立私议以陈其上。坚者被（破）。锐者挫。虽曰圣知巧佞厚朴，则不能以非功罔上利，然富贵之门，要存战而已矣。

我们记得，上面曾经分析过黄老学派的“一道”论，法家的“一教”在精神上正是和“一道”相通的。“一教”便是统一教育、统一思想、统一价值标准。“一赏”和“一刑”则是“一教”的双重保证。这三者是三位一体的，合起来便相当于黄老的“一道”。反过来看，我们也可以说“一赏”、“一刑”、“一教”是“一道”的“一炁化三清”。那么谁才能制订这种统一的教育呢？当然只有那位“治国”的“圣人”了。“农战”篇云：

> 故圣人明君者，非能尽其万物也，知万物之要也。

“靳令”篇云：

> 圣君知物之要，故其治民有至要。

这岂不就是黄老“十大经”所说的“握一以知多”的“正人”吗？“圣君”既掌握了一切事物的规律。他所立之教，人民便只能遵奉，不许批评，也不许向君主提出“独立私议”。现在“圣人”除了农业劳动者以外，只需要战士，因此法家的政权只对有军功的人开放。此外对于一切有德行、学问、技能的人，政权的门则永远是关闭的。

在这些主张的后面，暗藏着法家对于人性的基本假定。第一，法家假定人性是好权势、好财富的。因此只要“圣人”全部

控制了这两样法宝，他就可以诱导人民追随他的政治路线。第二，法家假定人性是贪生怕死的，因此"圣人"的严刑峻法便可以阻吓人民不敢乱说乱动。在这一点上，法家是和老子分歧了。他们不接受老子"民不畏死，奈何以死惧之"的论断。韩非子"解老"、"喻老"两篇都没有提到这个问题。相反地，"解老"篇还对老子"祸兮福之所倚"作了如下的解说：

人有祸则心畏恐，心畏恐则行端直，行端直则思虑熟，思虑熟则得事理，行端直则无祸害，无祸害则尽天年，得事理则必成功，尽天年则全而寿，必成功则富与贵，全寿富贵之谓福。

恰好可以证实前面所指出的法家关于人性的两个基本假定。而且这里还透露了法家对于人的思想的看法：人的思想是永远在趋利避害的。这又是法家相信思想可以通过威胁利诱来加以控制的理论基础。法家之所以肆无忌惮地公开提倡反智论，其一部分的根据也在这里。

法家的反智论是和他们要树立君主的领导权威分不开的，用法家的名词说，即所谓"尊君"。在君主的心中，知识分子（无论是在朝的还是在野的）最不可爱的性格之一便是他们对于国家的基本政策或政治路线往往不肯死心塌地接受；不但不肯接受，有时还要提出种种疑问和批评。对于这类疑问和批评，即在今天号称是民主国家的执政者也不免闻而生畏。

"尊君"论包括积极和消极两方面的内容。在积极方面，君主必须把一切最高的权力掌握在自己的手上，不能容许有大权旁落、君弱臣强的情况发生。在消极方面，君主必须超乎一切批评之上，君主纵有过失，也要由臣下来承担责任。所以在实践中"尊君"必归于"卑臣"。臣愈卑则君愈尊，而且非卑臣亦无以见君之尊。《管子》的"明法"篇开头就说：

所谓治国者，主道明也；所谓乱国者，臣术胜也。夫尊

君卑臣，非亲也，以势胜也。百官论职，非惠也，刑罚必也。故君臣共道则乱，专授则失。（文字据戴望校正）

“明法”篇有“解”，当是较早的法家著作，至少当在“韩非子”之前。（罗根泽“管子探源”定此篇袭自韩非子“有度”篇，但举证不坚，未可从。）可见法家“尊君卑臣”的观念在战国中晚期已经出现。“明法解”释之云：

明主在上位，有必治之势，则群臣不敢为非。是故群臣之不敢欺主，非爱主也，以畏主之威势也。百姓之争用，非以爱主也，以畏主之法令也。故明主操必胜之数，以治必用之民；处必尊之势，以制必服之臣。故令行禁止，主尊而臣卑。

这是主张君主用绝对的权力来制服臣民，使他们不敢稍有异动。

《韩非子》的“主道”篇说：

明君无为于上，群臣竦惧乎下。明君之道，使智者尽其虑，而君因以断事，故君不穷于智；贤者敕其材，君因而任之，故君不穷于能；有功则君有其贤，有过则臣任其罪，故君不穷于名。是故不贤而为贤者师，不智而为智者正，臣有其劳，君有其成功，此之谓贤主之经也。

“尊君卑臣”论发展到韩非才真正鞭辟入里，深刻周至；反智论发展到韩非才圆满成熟，化腐朽为神奇。“有功则君有其贤，有过则臣任其罪”。这就是后世所谓“天王圣明，臣罪当诛”。尊卑之分还能过于此吗？西方基督教徒说：“一切荣耀皆归于上帝。”韩非的“明君”正是这样的上帝。“不贤而为贤者师，不智而为智者正。”这才真是“天下英雄入吾彀中”。有智识有才能的人只要肯听“明君”的话，规规矩矩地“尽虑”、“守职”，他们的知识、才能便都变成了“明君”的知识、才能。“富贵”是不在话下的。但是如果居然不识相，自高自大，兴风作浪，乱提意见，妄发议论，那么，不要忘了，“明君”还有镇压的力量在后面。“世智，

力可以胜之。”眼前的例子，像上面提到的沙卡洛夫，早年为苏联的氢弹发展做出了重大的贡献，得过史达林奖金，三度被封为“社会主义劳动英雄”；但后来忘了分寸，讲什么“学术自由”(intellectual freedom)，讲什么“人类生存，匹夫有责”（No one can shed his share of responsibility for something upon which the existence of mankind depends.）现在呢？沙卡洛夫垮了，臭了，头上的帽子正式换了牌子，叫做“反爱国者”（anti-patriot)，叫做“反动分子”（reactionary)。这样的反智论才合乎“人尽其才”的经济原则。苏联的文化沙文主义是著了名的，什么东西都说是俄国人第一个发明的。但是唯独在发明一套控制知识分子的精密设计这件事上，他们无论如何不能再争第一。中国的法家确确实实地比他们占先了两千年。

法家的反智论从来不是玄想，也不是情绪，它是从战国（特别是中晚期）的政治经验中逐步发展成熟的；韩非则运用他的冷酷的理智（cool reason）总结了以往的一切经验，而加以系统化，使它变成了专制政治的最高指导原则之一。秦始皇和李斯则又根据韩非所总结的原则而在全中国的范围内开创了一个反智的新政治传统。“焚书”和“坑儒”这两件大事便是法家反智论在政治实践上的最后归宿。“坑儒”一案另有曲折，而且是偶发的事件，姑置不论。“焚书”则是秦代的基本政策，让我们看一看它的具体内容。《史记·秦始皇本纪》载李斯的奏议说：

> 古者天下散乱，莫之能一，是以诸侯并作，语皆道古以害今，饰虚言以乱实，人善其所私学，以非上之所建立。今皇帝并有天下，别黑白而定一尊。私学而相与非法教之制，人闻令下，则各以其学议之，入则心非，出则巷议，夸主以为名，异趣以为高，率群下以造谤。如此弗禁，则主势降乎上，党与成乎下，禁之便。臣请史官非秦记皆烧之。非博士官所职，天下敢有藏诗、书、百家语者，悉诣守、尉杂烧

之。有敢偶语诗书者弃市。以古非今者族。吏见知不举者与同罪。令下三十日不烧，黥为城旦。所不去者，医药卜筮种树之书。若有欲学法令，以吏为师。（按：引文据李斯传校订。）

显见“焚书”令是完全针对当时一般知识分子批评法家路线而起。儒家当然首当其冲，那是毫无问题的。但诸子皆在焚毁之列，也已由“百家语”三个字完全证明了。（也许法家的著作是例外。）明令不去的书籍只有秦代史乘和技术性的东西，则这一措施的思想性之强烈可想而知。秦廷发动“焚书”的唯一理由即是“主势降乎上，党与成于下”。那就是说，如果让以“私学”攻击皇帝所立之“法教”这种运动继续演变下去，上面将损害人主的威信，下面将造成知识分子的团结，其必然的结局便是“君弱臣强”。我们在这里清楚地看到，法家的“尊君”论被它自己的逻辑一步一步地推向反智论：尊君必预设卑臣，而普遍地把知识分子的气焰镇压下去正是开创“尊君卑臣”的局面的一个始点。

“焚书”政策的实施是韩非的反智论的彻底胜利。李斯的奏议不但在精神上完全忠实于韩非的理论，而且在用词遣字等细节方面也谨守着韩非的原文。这一点，郭沫若在“韩非子的批评”中早已举例证明了。“韩非子”的“和氏”篇曾提到商鞅“燔诗书而明法令”。此说虽不见于“史记”或其他先秦典籍，然后世学者多信其为实录。这样说来，秦国已早有焚毁儒书的传统，韩非思想的影响也许不像想象中那么大。但是我很怀疑这是后世法家或韩非本人的“托古改制”。秦国一向是所谓“西戎之地”，在文化上很落后，在纪元前4世纪的中叶，儒家的诗、书纵已传至秦地，也不可能有太大的影响，以致成为商鞅变法的阻碍。若说“尚书”中有“秦誓”、“诗经”，“国风”中有“秦风”，即是商君所燔的诗、书，但那是秦人自己的东西。以“史官非秦记皆烧

之”一条推之，可断其必无此事。所以我认为“焚书”的观念虽未必始于韩非，但李斯、秦始皇的推行焚书政策则恐怕正是受了韩非“燔诗书”一语的启示。

两千年来，韩非对于中国人政治生活的影响，远超出一般的常识了解之上。

五 儒学的法家化

秦朝亡了，汉朝代之而起，而法家所建立的制度却延续了下去。汉代一直被古今历史家认作是儒学得势的时代，尤其是从汉武帝接受了董仲舒的贤良对策，正式“罢黜百家，独崇儒术”以后，中国的思想界似乎已成了儒家独霸的局面。因此近代学人攻击儒家在历史上与君主专制互为表里，便往往以汉武帝的“复古更化”为始点。

在秦始皇时代已不容存身的儒学，过了几十年，在汉武帝的时代不但卷土重来，而且竟“定于一尊”。这真是思想史上的一个奇迹。这个奇迹的出现说明了在这几十年中儒学本身和客观的政治情势都发生了重大的变化。详细解释这一段历史发展势将远远超出本篇的范围。我现在只能以本文论旨为中心，简单地说一说汉初儒学在政治性格上所发生的一种基本改变。为了讨论的方便起见，我姑且把这一改变称之为“儒学的法家化”。但是我必须郑重地补充一句，“法家化”只是汉初儒学发展的一种特殊的方面，决不是它的全部。

所谓“儒学的法家化”，其意义不是单纯地指儒家日益肯定刑法在维持社会秩序方面的作用。远在先秦时代，荀子“王制”和“正论”两篇已给刑法在儒家的政治系统中安排了相当重要的位置。汉初儒学的法家化，其最具特色的表现乃在于君臣观念的

根本改变。汉儒抛弃了孟子的“君轻”论、荀子的“从道不从君”论，而代之以法家的“尊君卑臣”论。

汉代第一个在政治上得意的儒生是高祖时代的叔孙通。我们知道刘邦是最鄙视儒生的，但叔孙通居然用“朝仪”这件事得到了刘邦的赏识。原来刘邦虽做了皇帝，而同他一齐打天下的功臣却都不知礼节。史称“群臣饮酒争功，醉或妄呼，拔剑击柱，高帝患之。”（《史记》“叔孙通”传）于是叔孙通提议由他到鲁地去征召他的弟子来“共起朝仪”。他说他愿意“采古礼与秦仪杂就之”。他是否有“古礼”作根据似乎大为可疑，因为鲁地有两个儒生便拒绝受召。他们对叔孙通说：“公所为不合古，吾不行。公往矣，无污我！”但是叔孙通曾任秦廷博士，他所说的“秦仪”恐怕确是货真价实的。由此可见他为汉廷所订的朝仪其实即是秦廷那一套“尊君卑臣”的礼节。难怪在施行了之后刘邦要说：“吾乃今日知为皇帝之贵也。”南宋时朱熹便看穿了叔孙通的把戏。朱子说：

> 叔孙通为绵蕞之仪，其效至于群臣震恐，无敢失礼者。比之三代燕享，君臣气象，便大不同。盖只是秦人尊君卑臣之法。（《朱子语类》卷一三五）

叔孙通的“尊君卑臣”手段尚不止此。后来汉惠帝继位，在长安的未央宫和长乐宫之间造一条路，已经动工了，叔孙通向惠帝指出这条路设计得不妥，会影响到高祖的庙。惠帝倒肯接受批评，立刻就要毁掉已造成的路段。但是叔孙通却又不赞成，他说：

> 人主无过举。今已作，百姓皆知之。今坏此，则示有过举。

这就是说，皇帝是永远不会犯错误的。即使真是错了，也不应公开的纠正，使人民知道皇帝也有过错。所以皇帝必须用其他曲折的方式来补救自己已犯的过失。“人主无过举”这句话从此变成皇帝的金科玉律，皇帝的尊严真是至高无上的了。（这句话据褚

少孙补"史记""梁孝王世家"是周公对成王讲的，但我看正是叔孙通一类儒者造出来的，为的是和法家争结帝王之欢。）太史公说：

> 叔孙通希世度务，制礼进退，与时变化，卒为汉家儒宗。

这位"与时变化"的"圣人"把"尊君卑臣"变成儒家政治制度的一部分，他是汉代第一个法家化的"儒宗"。

中国历史上第一个"封侯拜相"的儒生是汉武帝时代的公孙弘。《史记·平津侯列传》说：

> 丞相公孙弘者，齐菑川国薛县人也。字季。少时为薛狱吏……年四十余，乃学春秋杂说……弘为人恢奇多闻，常称以为人主病不广大，人臣病不俭节……每朝会议，开陈其端，令人主自择，不肯面折庭争。于是天子察其行敦厚，辩论有余，习文法吏事，而又缘饰以儒术，上大说之。二岁中，至左内史。弘奏事，有不可，不庭辩之。尝与主爵都尉汲黯请闲，汲黯先发之，弘推其后，天子常说，所言皆听，以此日益亲贵。尝与公卿约议，至上前，皆倍其约以顺上旨。

公孙弘真可以说是中国政治传统中"两面派"的开山大师。他的"人主广大，人臣俭节"的主张把"尊君卑臣"的原则更进一步地推广到君与臣的生活方式之中；他不肯"面折庭争"便是要阉割先秦儒家的"谏诤"传统。总而言之，在任何情形之下他都不愿意损伤君主的尊严。

清代的学者如何焯和沈钦韩都力辩公孙弘本是杂家或刑名（法）家，并非真儒者，其实这一点并非关键的所在。公孙弘的同乡老前辈，即景帝时和黄生争"汤武受命"的辕固生，曾同他一道被征到汉廷，辕固生那时已90余岁，他警告公孙弘道：

> 公孙子，务正学以言，无曲学以阿世！（《史记·儒林

传》）

可见这位坚持原则的老儒早已知道公孙弘是靠不住的了。但是公孙弘之所以能致身卿相，却正是由于他打的是儒家的招牌。“儒林传”中保存了他请立太学的一篇文献，读起来岂不句句讲的是儒家“礼乐教化”的道理？“儒林传”说：“公孙弘以春秋，白衣为天子三公，封以平津侯。天下学士靡然乡风矣。”大批的法家改头换面变成了儒生，更加速了儒学的法家化。

汉武帝最欣赏公孙弘以儒术缘饰吏事，而《汉书·循吏传》序也说：

> 孝武之世……唯江都相董仲舒、内史公孙弘、兒宽居官可纪。三人皆儒者，通于世务，明习文法，以经术润饰吏事。天子器之。

那么什么才是“缘饰”或“润饰”呢？《史记·酷吏张汤传》说：

> 是时上（即武帝）方乡文学，汤决大狱，欲傅古义，乃请博士弟子治尚书、春秋，补廷尉史。

据《汉书·兒宽传》，兒宽便是因习尚书而补为张汤的“廷尉史”的。可见帝王要杀人，除了引据法律条文以外，还要在儒家经典中找根据。现在让我举一个实例来说明“儒术缘饰”的作用。《史记·淮南王传》：

> 赵王彭祖、列侯臣让等四十三人议，皆曰：淮南王安甚大逆无道，谋反明白，当伏诛。胶西王臣端议曰：淮南王安废法行邪，怀诈伪心，以乱天下，荧惑百姓，倍畔宗庙，妄作妖言。春秋曰：臣无将，将而诛。安罪重于将，谋反形已定。臣端所见，其书节印图，及他逆无道事验明，甚大逆无道，当伏其法。

懂得汉代法律的人一定知道，“大逆无道”、“谋反”等罪名已足够置淮南王于死地，而胶西王更引春秋“臣无将，将而诛”之文，显见为架床叠屋，似无必要。其实不然，中国历史上有些帝

王杀人，不但要毁灭人的身体，更要紧的是毁灭人的精神。戴震说：

酷吏以法杀人，后儒以理杀人，浸浸乎舍法而论理。死矣，更无可救矣。（《与某书》）

又说：

人死于法，犹有怜之者，死于理，其谁怜之？（《孟子字义疏证》）

汉代的“经义断狱”比戴东原所说的还要可怕，人不但死于法，而且同时又死于理。这才是“更无可救矣”！董仲舒著了一部《春秋断狱》（又叫《春秋决事比》），把春秋完全化为一部法典，更是“儒学法家化”的典型例证。王充说：

董仲舒表春秋之义，稽合于律，无乖异者，然则春秋汉之经，孔子制作，垂遗于汉。论者徒尊法家，不高春秋，是暗蔽也。（《论衡·程材篇》）

所以“缘饰”两字，我们万不可看轻了，以为只是装潢门面之事。其实法律只能控制人的外在行动，“经义断狱”才能深入人的内心。硬刀子和软刀子同时砍下，这是最彻底的杀人手段。清代的赵翼说“汉初法制未备”，所以才要用“经义断事”（“廿二史札记”卷二），那简直是不着边际的历史断案。叔孙通尝“益律所不及，傍章十八篇”。（见“晋书”卷三十“刑法志”）这显然是在为统治者扩大并加密法网，竟至傍及律外，更不可视为“法制未备”了。马端临论《春秋决事比》时曾沉痛地说：

决事比之书与张汤相授受，度亦灾异对之类耳。（武）帝之驭下，以深刻为明；汤之决狱，以惨酷为忠。而仲舒乃以经术附会之。王（弼）、何（晏）以老庄宗旨释经，昔人犹谓其深于桀、纣，况以圣经为缘饰淫刑之具，道人主以多杀乎？其罪又深于王、何矣。又按汉刑法志言，自公孙弘以春秋之义绳下，张汤以峻文决理，于是见知腹诽之狱兴。汤

传又言，汤请博士弟子治春秋、尚书者补廷尉史。盖汉人专务以春秋决狱，陋儒酷吏遂得因缘假饰。往往见二传（按：公羊、谷梁）中所谓“责备”之说、“诛心”之说、“无将”之说，与其所谓巧诋深文者相类耳。圣贤之意岂有是哉！（《文献通考》卷一八二）

这才真正揭破了汉代“春秋断狱”的真相。两千年来，中国知识分子所遭到的无数“文字狱”不正是根据“诛心”、“腹诽”之类的内在罪状罗织而成的吗？追源溯始，这个“以理杀人”的独特传统是和汉儒的“春秋断狱”分不开的。换句话说，它是儒学法家化的一种必然的结果。马端临责备董仲舒的话也许太过。董氏在主观愿望上很可能是想因势导利，逐渐以“德”化“刑”，但就此下汉代历史的实况说，马端临的论断是很难动摇的。汉以后虽不再用“春秋断狱”，但汉儒既已打开了“诛心”之路，程、朱的理学便同样可资帝王的利用。明太祖和清雍正便抽象地继承了汉武帝的传统。章太炎解释戴震“以理杀人”的历史背景道：

明太祖诵雒（程）闽（朱）言，又自谓法家也。儒法相渐，其法益不驯……雒闽诸儒制言以劝行己，其本不为长民。故其语有廉棱，而亦时时轶出。夫法家者辅万物之自然，而不敢为，与行己者绝异。任法律而参雒闽，是使种马与良牛并驷，则败绩覆驾之术也。清宪帝（雍正）亦利雒闽，刑爵无常，益以恣睢……吏惑于视听，官困于诘责，惴惴莫能必其性命。冤狱滋烦，莫敢缓纵，戴震生雍正末，见其诏令谪人不以法律，摭取雒闽儒言以相稽。觇司稳微，罪及燕语。九服非不宽也，而迾之以丛棘，令士民摇手触禁。其蠹伤深。（《太炎文录初编》卷一“释戴”）

章太炎对法家的看法，尚不免有理想化之嫌，因此他的论断，说“任法律而参雒闽”是“败绩覆驾之术”，也还有讨论的余地。然而他所指出明、清两代儒、法在政治上互为表里的历史事实，则

是无可否认的。儒学的法家化并不限于汉代，它几乎贯穿了全部中国政治史。（参看萧公权《法家思想与专制政体》）（英文），《清华学报》新4卷第2期，1964年2月。）

汉代儒学的法家化，董仲舒曾在理论上提供了重要的基础。让我们稍稍检查一下他的政治思想中的法家成分。董种舒在第三次贤良对策中说：

> 春秋大一统者，天地之常经，古今之通谊也。今师异道，人异论，百家殊方，指意不同，是以上亡以持一统，法制数变，下不知所守。臣愚以为诸不在六艺之科、孔子之术者，皆绝其道，勿使并进。邪僻之说灭息，然后统纪可一，而法度可明，民知所从矣。（《汉书·董仲舒传》）

我们把这一段文字和前面所引李斯的奏议对照一下，便可以看出这两者在形式上多么相似。两者都是要统一思想，都是要禁绝异端邪说，都是要“上有所持”而“下有所守”。所不同者，董仲舒要用儒家来代替法家的正统，用“春秋大一统”来代替黄老的“一道”和法家的“一教”而已。诚然，董仲舒没有主张焚书，激烈的程度和李斯有别。李斯对付异端用的是威胁，所谓“世智，力可以胜之。”董仲舒则用的是利诱，只有读儒家的经书才有官作。“汉书”“儒林传”说“武帝立五经博士，开弟子员，设科射策，劝以官禄”。这正是给董仲舒所谓“绝其道，勿使并进”作后盾的。所以尽管董仲舒“复古更化”的具体内容颇与法家有异，尽管董氏的用心也许只是希望儒家之道可以藉此机会实现，但是对于大一统的帝王来说，他的主张却同样可以收到“尊君卑臣”客观效果。

先秦儒家的君臣观在董仲舒手上也经过了一番相当彻底的法家化。周辅成在《论董仲舒思想》中曾征引了以下几条《春秋繁露》中材料：

> 是故春秋君不名恶，臣不名善。善皆归于君，恶皆归于

臣。臣之义比于地，故为人臣下者，视地之事天也。(《阳尊阴卑》。按:周氏书中误作《王道通三》)

人主立于生杀之位，与天共持变化之势……天地、人主，一也。(《王道通三》)

功出于臣，名归于君。(《保位权》。按:苏舆《春秋繁露义证》卷六云:"此篇颇参韩非之旨。")

君者民之心也;民者君之体也。心之所好，体必要之;君之所好，民必从之。(《为人者天》)

他接着解释道:"这种尊君的程度，虽然太过，但是溯其来源，仍在先秦儒家。"(页二五)周氏的解释是错误的，先秦儒家并无此类说法。董仲舒事实上是窃取了法家的"尊君卑臣"之论。前面所引韩非"主道"篇"有功则君有其贤，有过则臣任其罪"之语，便是董仲舒"善皆归于君，恶皆归于臣"的思想之来源，不过董氏托其说于"春秋"而已。这也是儒学法家化的一个显例。董氏的《春秋繁露》中，"尊君卑臣"的议论甚多，如"竹林"篇亦云:

春秋之义，臣有恶，君名美。故忠臣不显谏，欲其由君出也。书曰:尔有嘉谋嘉猷，入告尔君于内，尔乃顺之于外。曰:此谋此猷，唯我君之德。(按:此《尚书·君陈》篇语)此为人臣之法也。古之良大夫，其事君皆若是。

这正是"善皆归于君"的具体说明。叔孙通"人君无过举"，公孙弘"不肯面折庭争"、"有不可，不庭辩之"，在这里都获得了经典上的根据。《礼记·坊记》说:

子云:善则称君，过则称己，则民作忠。

《礼记》中纵有先秦材料，但其书至少曾经汉初儒者整理。魏张揖甚至说它是叔孙通所撰。无论如何，像"善则称君，过则称己"的话，大概可以断定是出于法家化了的汉儒之口。

董仲舒把"尊君卑臣"的原则推广到其他社会关系方面，于

是就产生了著名的“三纲”之说，《春秋繁露》的“基义”篇说：

天为君而覆露之，地为臣而持载之，阳为夫而生之，阴为妇而助之；春为父而生之，夏为子而养之。王道之三纲可求于天。

这就是后世儒家所谓“君为臣纲、父为子纲、夫为妇纲”的教条。现代人攻击儒家，尤其集矢于“三纲”说。但事实上，“三纲”说也是法家的东西。韩非“忠孝”篇说：

臣事君，子事父，妻事夫，三者顺则天下治，三者逆则天下乱，此天下之常道也，明王贤臣而弗易也。

儒家“三纲”之说渊源在此。（周辅成已指出此点。前引书，页五一）由此可见，董仲舒所要建立的尊卑顺逆的绝对秩序根本上是儒学法家化的结果。

韩非在“忠孝”篇中主张“定位一教之道”。他最反对孔子把君臣父子的关系解释为相对性的，以致鼓励了犯上作乱的行为。如舜之放父（瞽瞍），汤、武之弑君（桀、纣），都是万万不可以为训的。他说：

父之所以欲有贤子者，家贫则富之，父苦则乐之；君之所以欲有贤臣者，国乱则治之，主卑则尊之。

总之，他和黄老派一样，是坚决主张“冠虽敝，必加于首；履虽新，必关于足”的。韩非在君臣、父子之外又将夫妇关系纳入尊卑的系统之中。这是和他一向轻视妇女的思想分不开的。他在“亡徵”篇中一则曰：“男女无别，是谓两主；两主者，可亡也。”再则曰：“女子用国……可亡也。”他在“六反”篇中提及当时杀女婴的恶习，不但毫无同情的表示，而且还解释为当然。他说：

父母之于子也，产男则相贺，产女则杀之。此俱出父母之怀衽，然男子受贺，女子杀之者，虑其后便，计之长利也。

“三纲”说之由韩非发其端，决不是偶然的。（按：韩非在“五蠹”

篇中曾说："君之直臣，父之暴子。"又说："父之孝子，君之背臣。"他因此认为公私相背，事君事父难以并存。这一点在表面似与"忠孝"篇兼言忠孝有矛盾。有人因此怀疑"忠孝"篇不出韩非子之手。但"忠孝"篇旨在驳孔子"未知孝悌忠顺之道"，与"五蠹"篇并无真正的冲突。这种辨伪是无根据的。"忠孝"篇所言是一般正常的情况，所以要普遍地维持尊卑上下之分。"五蠹"篇所言是非常的情况，事君（公）事父（私）不能兼顾。在这种情况下，韩非当然主张"破私立公"。儒家也早就遭遇到这个"公私不能兼顾"的难题。孔子主张"父为子隐，子为父隐，直在其中"。孟子认为舜为天子，而瞽叟杀人，则舜当弃天下，"窃负而逃"。这种办法是否合理是另一问题，但显然表示原始儒家不愿意轻易牺牲"孝"来成全"忠"。后来儒家在忠孝不能两全时提出了"移孝作忠"甚至"大义灭亲"的主张，那正是接受了韩非"五蠹"篇的原则，也是儒家法家化的一种结果。）

与法家合了流的黄老学派也同样是维护绝对性的政治、社会秩序的。马王堆发现的"称"篇说：

> 凡论必以阴阳□大义。天阳地阴。春阳秋阴。夏阳冬阴。大国阳，小国阴。重国阳，轻国阴。有事阳而无事阴。信（伸）者阳（者）屈者阴。主阳臣阴。上阳下阴。男阳(女阴)。（父）阳（子）阴。兄阳弟阴。长阳少（阴)。贵(阳）贱阴……制人者阳，制人者制于人者阴。（按下半句"制人者"三字疑是衍文。）诸阳者法天，天贵正……诸阴者法地，地（之）德安徐正静，柔节先定，善予不争。此地之度而雌之节也。

像这样把宇宙间万事万物都按照"阳尊阴卑"的原则加以划分，岂不正是为"三纲"说提供了一种形而上学的根据吗？《经法》的"道法"篇说：

> 天地有恒常，万民有恒事，贵贱有恒立（位），畜臣有

恒道，使民有恒度。天地之恒常，四时、晦明、生杀、輮（柔）刚。万民之恒事，男农、女工。贵贱之恒立（位），贤不宵（肖）不相放（妨）。畜臣之恒道，任能毋过其所长。使民之恒度，去私而立公。

这里所描绘的是一个永恒不变而尊卑分明的社会秩序，这一秩序又是和宇宙的永恒秩序合而为一的。董仲舒在"贤良对策"的第三策中曾有"道之大原出于天，天不变道亦不变"的名言。这种说法也不见于先秦儒书。如果我们一定要为这句名言寻找思想史上的根源，那么它正可以从上引"道法"篇的议论中提炼出来。

我们在上面对董仲舒的援法入儒作了一番极简单的清理。我们不能不承认汉儒的法家化实已达到了惊人的程度。以往研究董仲舒的人都注意他吸收阴阳五行的学说的一方面，对于他受法家影响的部分则未能给予足够的重视。这也许是由于他"缘饰"的手段巧妙之故罢。但是我并不是说董仲舒只是一个阳儒阴法的思想家，从"贤良对策"和"春秋繁露"中，我们仍然可以看出他并未完全抛弃儒家的立场。他想用"天人感应"说来限制君权，一方面可见他的阴阳化的程度，另一方面却也可见他并不甘心把"道统"整个地托付给帝王。这在精神上尚符合先秦儒学的传统。就在这一点言，他和清初的"理学名臣"李光地是有本质上的区别的。后者则希望"治统"和"道统"在康熙的身上合而为一。董仲舒和辕固生在时代上是衔接的。因此他对汤、武革命的理论依然加以肯定。（见《春秋繁露》"尧舜不擅移，汤武不专杀"篇）正是由于这一思想背景，他至少还敢于假借"春秋之义"来"贬天子"，虽则所贬的只是历史上的天子。无论如何，董仲舒对后世儒家的"庶人议政"传统多少还有一些正面的影响。（按：苏舆《义证》卷七谓"尧舜不擅移，汤武不专杀"篇"非董子文"，并疑此篇即辕固生与黄生争论之语。其论证之一谓景帝既不许人言汤、武受命，而"董生笃学，岂容忽先帝遗言"？盖苏氏于清

末主编"翼教丛编"反对变法、革命，此处辨伪殊不可从。)

然而事实终归是事实。汉武帝之所以接受董仲舒的建议，"罢黜百家，独尊儒术"，却决不是因为欣赏他的"贬天子"之说，而是因为他巧妙地用儒家的外衣包住了法家"尊君卑臣"的政治内核。当时有一位黄老学派的汲黯便当面揭穿了这一事实。《史记》"汲黯传"说：

> 天子（武帝）方招文学儒者。上曰：吾欲云云。黯对曰：陛下内多欲而外施仁义，奈何欲效唐、虞之治乎？

"外施仁义"便是以儒术"缘饰"，"内多欲"则非做法家型"唯我独尊"的人主便无以操纵自恣。儒家所谓"礼乐教化"不但在武帝一朝未见实效，就是到了他的曾孙宣帝的时代也还是纸上空谈。下面是汉代一个极有名的故事，可以使我们知道所谓"独尊儒术"的真相。《汉书·元帝本纪》载元帝为太子时：

> 柔仁好儒，见宣帝所用多文法吏，以刑名绳下……尝侍燕，从容言：陛下持刑太深，宜用儒生。宣帝作色曰：汉家自有制度，本以霸王道杂之，奈何纯任德教、用周政乎？且俗儒不达时宜，好是古非今，使人眩于名实，不知所守，何足委任。乃叹曰：乱我家者，太子也。

请看宣帝骂儒生"好是古非今"的话，岂不完全是秦始皇、李斯的口吻，那里有一丝"仁义"的味道？颜师古注引刘向"别录"云：

> 申（不害）子学号刑名。刑名者，以名责实，尊君卑臣，崇上抑下。宣帝好观其君臣篇。

可见西汉的皇帝从高祖到宣帝，基本上都采用了法家的路线；他们内心所最关切的问题可以说只有"尊君卑臣，崇上抑下"八个字。不但西汉如此，晋室南渡，已成君弱臣强之局，作皇帝的还是向往着法家路线。《资治通鉴》卷九十晋纪十二云：

> （元）帝好刑名家，以韩非书赐太子。庾亮谏曰："申

韩刻薄伤化，不足留圣心。”太子纳之。(元帝太兴元年三月庚午条)

司马氏号称儒学大族，而晋元帝即位后第一件事便是赐韩非书给太子，君统与法家关系之深，可以推见。历史上叔孙通、公孙弘之类的“儒宗”看清了这一点，“与时变化”，入法家之室而操其戈，逢君之欲而长其恶，才在表面上夺得思想界的统治地位。然而个别的儒家要真想当权，首先就得法家化，就得行“尊君卑臣”之事。他不但有义务帮朝廷镇压一切反对的言论，而且连自己的“谏诤”之责也要打一个七折八扣。理由很简单，“忠臣不显谏”，“善皆归于君，恶皆归于臣”，皇帝是不能公开骂的。这样的儒家在政治上最后也只能成为“反智论者”。所以“尊君卑臣”的格局不变，知识分子的政治命运也不会变。但是中国政治史始终陷于“尊君卑臣”的格局之中。《朱子语类》载：

黄仁卿问：自秦始皇变法之后，后世人君皆不能易之，何也？曰：秦之法尽是尊君卑臣之事，所以后世不肯变。且如三皇称皇，五帝称帝，三王称王，秦则兼皇帝之号。只此一事，后世如何肯变？(卷一三四。按：《旧唐书》卷一三九《陆贽传》载陆宣公答唐德宗语曰：“古之人君称号，或称皇，称帝，或称王，但一字而已，至暴秦，乃兼皇帝二字，后代因之，及昏僻之君，乃有圣刘、天元之号。”朱子议论当即本于陆宣公此节奏语也。)

朱子能议论及此，才真不愧是旷代巨儒。现代人都说中国君主专制的传统在精神上是靠儒家支持的。这话不知道算是恭维儒家还是侮辱儒家，至少韩非的“孤愤”之魂一定会委屈得痛哭的。现代人之所以读错了历史，一方面固然是由于叔孙通之流“缘饰”的成功，另一方面也是由于历代帝王中很少有人像汉宣帝、明太祖那样坦率可爱，肯公然地说：“决不施仁政!”

朱子答陈亮云：

老兄视汉高帝、唐太宗之所为而察其心，果出于义耶，出于利耶？出于邪耶，正耶？若高帝则私意分数犹未甚炽，然已不可谓之无。太宗之心则吾恐其无一念之不出于人欲也。直以其能假仁借义以行其私，而当时与之争者才能知术既出其下，又不知有仁义之可借，是以彼善于此而得以成其功耳。若以其能建立国家，传世久远，便谓其得天理之正，此正是以成败论是非，但取其获禽之多而不羞其诡遇之不出于正也。千五年之间，正坐为此，所以只是架漏牵补过了时日。其间虽或不无小康，而尧、舜、三王、周公、孔子所传之道，未尝一日得行于天地之间也。《朱文公文集》卷三六“答陈同甫”，四部丛刊初编缩本，页五七九。)

从朱子到今天，又过了800年，因此我们只好接着说：

2300年之间，只是架漏牵补过了时日。尧、舜、三王、周公、孔子所传之道，未尝一日得行于天地之间也。

1975年12月22日初稿

1976年5月24日改定

“君尊臣卑”下的君权与相权

——“反智论与中国政治传统”余论

我写“反智论与中国政治传统”一文，主要是从政治思想的角度来检讨中国政治传统中的反智成分。在这样的限制之下，我所勾画出来的一些现象自不能不有所偏。这是由于历史分析的体裁使然，而不是我有意地深文周内。不用说，如果换一个角度和题旨，则我们观察所得的景象必将与此有异。所以该文既不是对中国的政治传统作全面性的论断，更不是对儒、道、法三家思想在整个中国文化史上的地位下任何“定评”。读者千万不要误会我轻率地用“反智”两个字来概括了一部中国的政治史和思想史(尤其是儒、道两家)。

为了免除一些不必要的误解，我愿意略略说一说我自己对于所谓“传统”的看法。自从德国社会学大师韦伯（Max Weber）以来，在一般社会学和政治学的用法中“传统”（tradition）和“现代”（modernity）久已成为互相排斥的对立性的东西，韦伯在社会学上影响之大、贡献之卓，自不待言。但他在观念上尚未能尽脱 18 世纪启蒙思潮（Enlightenment）的窠臼，即以理性和科学为近代的新兴事物，而传统的权威则主要是建筑在非理性的

信仰甚至迷信的基础之上。如所谓"长老统治"（Gerontocracy）、"家长统治"（Patriarchalism）都是属于传统的权威。这样把"传统"和"现代"在概念上加以对立化带来了一种甚不可喜的后果，使人认为"传统"与"现代"势不两立，非彻底摧毁"传统"便不能有所谓"现代化"。这个看法已在世界上所有要求现代化的地区中辗转而广泛地传播了开来，并不限于中国，但在中国则似乎更趋极端而已。目前流行的一些政治口号如"不破不立"、"破旧立新"便是最明显的例证，虽则制造这类口号的人未必直接地接触过韦伯的理论。

但是韦伯的二分法近年来已受到社会科学家的挑战。鲁道夫（Lloyd I. Rudolph and Suzanne Hoeber Rudolph）夫妇研究印度的传统及其现代化的过程便对此一二分法提出了有力的驳正。照他们的分析，传统与现代化之间具有非常复杂，甚至可以称为"辩证的"（dialectic）关系。不仅传统之中涵有近代性的因子，而且现代化本身亦决非全属现代，其中也有脱胎于传统的成分。甘地便最善于运用印度传统中的旧因子来诱发近代化的变革。（详见他们合撰的 *The Modernity of Tradition-Political Develop ment in India*，*Chicago*，1967.）事实上，任何传统都不是静止的，也不是单纯的；传统本身便包涵着内在的矛盾，而足以导致改变。就传统和现代化的关系来说，传统内部自有其合理的成分，并能继续吸收合理性（rationality），因而可以与现代化接笋。（参看 Carl J. Friedrich, Tradition & Authority, Praeger Publishers, 1972）我个人颇倾向于接受这一对韦伯的传统观的重要修正。根据这个新的看法，我们便不可能对传统采取任何笼统的论断，无论是全面赞美或一笔抹杀都同样是不符合实际的。相反地，我们必须从各种不同的角度对传统加以分解，然后再分别地衡量其得失。传统不是一朝一夕形成的，也无法毁之于顷刻。激烈的革命派在主观愿望上总想"速变"、"全变"。但若一察其思路及作风，

则他们攻击传统的凭藉主要仍是传统的力量，而且由于要求速效往往不惜充分地运用传统中非理性的力量。今天中国反智政治的空前发展正应该从这个角度去作深一层的体认。

现在让我们再回到中国政治传统的本题。我在前文中曾强调，中国政治传统中的反智成分在思想上渊源于法家，与法家汇了流的黄老道家以及法家化了的儒家也都曾在不同的程度上给反智政治提供了理论的基础。而反智论的政治内核则可以归结到“尊君卑臣”这一最高的原则。我在前文中仅说明了这一原则在思想意识方面的发展，而完全没有涉及它在政治制度方面所表现的形态。这虽不是该文的主旨所在，但终不能不略作交待。

谈到“君尊臣卑”在政治制度上的表现，我们立刻就碰到了中国历史上所谓“君权”（或“皇权”）的问题，特别是“君权”和“相权”之间的关系。照传统的说法，理想的政治格局是所谓“圣君贤相”。圣君垂拱而治，贤相则负责处理一切实际的政务。这样，皇帝虽然世袭却不妨害政府领袖——宰相——可以永远在全国范围内选拔出最贤能的人来担任。这对于广土众民的古代中国而言，诚不失为一种良好而合理的办法。但可惜这只是传统儒生的一种理想和期待，历史的实际却不是如此。必须指出，在“君尊臣卑”的原则之下，君权与相权从来就不是平行的，其间也缺乏一种明确的界限。君权是绝对的（absolute）、最后的（ultimate）；相权则是孳生的（derivative），它直接来自皇帝。换言之，与君尊臣卑相应，君权与相权是有上下之别的。

我们说君权是绝对的、最后的，是否意味着中国历史上的皇帝可以完全不受拘束而随心所欲呢？那当然也不是。事实上，自秦、汉以下，大一统的皇帝中也并没有像传说中所渲染的桀、纣一类的暴君。至少我们可以说是昏君远多于暴君。这是因为君权虽无形式化、制度化的限制，但仍有一些无形的、精神上的限制。首先是儒家一直想抬出一个更高的力量来约束君权，汉儒的

"天"和宋儒的"理"都显然具有这样的涵义。同时儒家又不断企图用教育的方式来塑造皇帝于一定的模型之中。这些努力虽然都不曾发生决定性的效果，但多少也起了一些驯化权势的作用。这里我们也可以看到，儒家通过文化教育所发挥的对政治的影响力远大于它在政治方面的直接成就。

其次是自秦、汉大一统帝国建立以后，君权本身逐渐凝成一个独特的传统，因而对后世的君主多少有些拘束力。前代帝王之失固当引以为戒，但以往在治道方面有建树的君主则亦须奉以为师。故唐太宗撰"帝范"十二篇以赐太子，并说："汝当更求古之哲王以为师。"（见《资治通鉴》卷一九八，贞观二十二年条）至于在一代之内，由于开国之君始能立法垂统，因此所谓"祖法"对本朝的君权自然有更大的示范意义。张居正上明神宗奏说：

> 窃以为远稽古训，不若近事之可徵；上嘉先王，不如家法之易守。……唐宪宗读贞观政要，竦慕不能终卷；宋仁宗命侍臣读三朝宝训及祖宗圣政录。前史书之，皆为盛事。……仰惟我二祖（按：明太祖及成祖）开创洪业，列圣纂绍丕图，奎章睿谟，则载之宝训；神功骏烈，则记之实录。其意义精深，规模宏远，枢机周慎，品式详明，足以迈三五之登闳，垂万亿之统绪。此正近事之可徵、家法之易守者也。（《张文忠公全集》奏疏九《请敷陈谟烈以裨圣学疏》）

可见"家法"对君权的约束性确在"古训"之上。但另一方面，中国历史上变法的阻力也往往由此而来。所以张居正初为首辅时（1572 年）即语明神宗云：

> 方今国家要务惟在遵守祖宗旧制，不必纷纷更改。（同上奏疏二《谢台见疏》）

而王安石行新政之际，文彦博更是义正词严地对宋神宗说：

> 祖宗法制具在，不须更张，以失人心。（李焘《续资治

通鉴长编》卷二二一）

最后我们更应该指出，君权的行使在事实上所遭到最大的阻力则来自传统的官僚制度（bureaucracy），我这里用“官僚制度”一词绝无贬义，也与传统所谓相权有别。相权如仅指宰相（无论为独相或并相）所拥有的权力而言，则它既直接出于君授，自不足以成为君权之限制。但宰相为“百官之长”、“群僚之首”，在这个意义上，他是整个官僚系统的领袖，因此当官僚制度对任意挥洒的君权发生一定程度的抗拒力时，相权往往首当其冲。在唐代三省制之下，皇帝的诏令、制敕必须经过中书门下副署。后来刘祎之得罪了武则天，则天借故下敕惩治他。祎之见敕文未经中书门下副署，遂说：“不经凤阁（中书）鸾台（门下），何名为敕？”（见《旧唐书》卷八七《刘祎之传》）这个有名的故事从表面上看似是君权侵犯了相权，但深一层看则是君权的行使干扰了官僚制度的正常运作，因而受到这个制度的反弹之力。君权可以随时削弱（如汉武帝）以至废除（如明太祖）相权，但它不可能毁灭整个官僚制度。官僚制度是治理帝国所必不可少的一套行政机器，没有这套机器君权本身即无法发挥。所以明代可以废掉中书省（相权），但不能并六部而去之，而且在废相之后仍得代之以四辅官以至内阁。官僚制度最初虽然也是在君主授权之下建立起来的，但它既产生之后，本身即成一客观的存在，有它自己的发展和运行的轨道，不再完全随君主的主观愿望而转移了。韦伯是近代研究官僚制度的开山大师，他指出：拥有绝对权力的君主（absolute monarch）面对着官僚制度也是一筹莫展。普鲁士的腓特烈大帝（Frederick the Great，1712～1786）下了许多废除农奴的诏令，都因受阻于官僚制度而终归无效；俄国的沙皇如得不到官僚制度的支持也不能有何作为。（看 *From Max Weber. Essays in Sociology*，translated and edited by H. H. Gerth and C. Wright Mills, Oxford University Press, 1946, pp. 332～235）所以官僚

制度有点像 Mary Shelley 在 1818 年发表的小说"佛朗肯斯坦"(Frankenstein) 里面的怪物 (monster):佛朗肯斯坦创造一个怪物，但怪物获得了生命以后便不再是主人所能控制的了。

在以上所说的君权的三种限制之中，前两种的力量都相当微弱，只有最后一种限制——官僚制度——比较真实。但是我们知道，官僚制度毕竟只是传统政治体系中的一部机器，它本身在很大的程度上仍是受君权操纵的。它只能要求操纵者遵守机器运行的合理轨道，但是却无力阻止操纵者运用这部机器去达成甚至是相当不合理的任务。从反智论的观点出发，我们可以这样说:尽管官僚制度的运作必须预设一定程度的智性与知识，但官僚制度所隶属的政治传统仍然可以具有反智的倾向。这两个不同的层次至少在概念上应该加以区别。

在中国的政治传统中，君权和官僚制度的关系更是一部不断磨擦，不断调整的历史。当官僚制度的机器发展得不符合"君尊臣卑"的要求时，君主便要对这部机器作一次基本的调整。由于相权是处在这部机器运转的枢纽地位，因此每一次重大的调整便导致宰相制度的变更。自秦汉以下，中国宰相制度一共经历了三个基本的发展阶段，即秦汉的三公九卿制，隋唐的三省制，和明、清的内阁制 (清代又加上军机处)。"君尊臣卑"的原则正是每一阶段发展的最后动力。章太炎先生是近代最先揭出此一历史真相的学者，他曾从官名的变迁上对古今相制演进作过一番分析。兹将其中论及秦汉以下的部分摘录如下:

> 相者、宾赞之官，故在人主左右。舜举十六相宾于四门，明其所任傧导威仪之事。……七国以下定著相国、丞相诸名，于是故名始替。仆射者，周时侍御之臣也。记称:仆人师扶右，射人师扶左。秦时加于谒者博士之流，取其领事。……名位尚微也。尚书、中书者、汉时赞作诏版之官。尚书犹主书;中书乃以宦者为之。(英时按:此指汉武帝初用

司马迁主中书事，唯其后成帝则用士人为之。）侍中者、汉时所以奉唾壶、执虎子，出则从法驾，入则应对，与中常侍齐体耳。自后汉以降，尚书渐重；魏世中书监令始参大政；讫晋之东，侍中始优矣。下逮宋、齐，三者皆为辅臣，而唐以三省分治，仆射既为尚书专官，其下亦不敢轶上犯名。本有三微，至是乃极贵。翰林者，唐时冗从杂技之官也。其后稍置翰林学士承旨，与人主周亲而掌内制。宋世或私名内相，其重乃与中书等夷。（英时按：翰林被目为"内相"已始唐德宗时之陆贽。见《旧唐书》一三九陆贽传）明太祖雙胡、汪（英时按：即胡惟庸与汪广洋。）不欲以大臣光辅；成祖入，始简翰林官直文渊阁。其后阁职渐崇，所加或至保、傅、尚书，而其文移关白犹曰翰林院也。（原注：隆庆以前皆然。）以翰林名公辅又自此始也。略此数者皆以走使圉隶之臣、倡优之伍，渐积其资而为执政，大名通于四海。然自威权既亢，又迁其名以奉黄发祝哽，而新名代之。是故太保、太宰诸名，承闲置于魏晋；丞相、江左不以处异姓，独有王导，而三贵实秉国钧。唐、宋三省至尊，渐更屏置；置同中书门下平章事以摄焉。比明、更省中书不用，始以翰林直阁。清世内阁至第一品，即复与寄禄同流，令军机处蹠而居上。亦见人主之狎近幸，而憎尊望者之逼己也。（《检论》卷七《官统上》）

太炎这一番观察极为敏锐，近数十年来关于中国官制的研究大体上都倾向于支持他的断案。李俊所撰"中国宰相制度"一书，其结论即引太炎此文以解释"中国宰相制度变迁之法则"。李氏自己更对相权的发展作了一个简明而相当扼要的总结。他说：

中国宰相制度，代不相同，然相因而变，有其趋势，亦有其法则。趋势维何？时代愈前，相权愈重；时代愈后，相权愈轻。法则维何？君主近臣，代起执政，品位既高，退居

闲曹是也。(页二三九)

1942年日本学者和田清主编了一部由各朝代专家分章撰写的中国官制发展史。该书仅出版了上册，写到元代为止。但和田清本人则写了一篇很有见解的《序说》，综论中国官制的三种特色，第一个特色便叫做“波纹式的循环发生”。所谓“波纹式的循环发生”者意即天子个人左右的微臣逐渐获得权力，压倒了政府的大臣，终于取而代之。但取代之后，其中又别有私臣变成实权者，再来取代现有的政府大臣。如此后浪推前浪式的往复不已。例如汉代的丞相初为尚书所取代;及曹魏时尚书省已正式成为丞相府，它复为中书长官所取代，再发展下去，门下侍中又渐握实权了。唐代三省长官的权力后来为拥有“同中书门下三品”或“同中书门下平章事”头衔的天子亲信所取去。下逮晚唐，“同中书门下平章事”已正式成为朝廷重臣，其实权遂又转入翰林学士及枢密使（宦官）之手。（详见和田清编著《支那官制发达史》上，中华民国法制研究会，一九四二年，页四～七）和田清此文是通论性质，并未注明参考文献，不知道他有没有受太炎的影响;但无论如何，他的结论大体上是和章氏相合的。

从上述宰相制度变迁的大势看，相权实在说不上有什么独立性，因为每当它发展到具有某种程度的客观形式的时候，君权便要出来摧毁这种形式，使之重回到“君尊臣卑”的格局。“圣君贤相”互相制衡的局面在历史上实在少见，也许只有史家艳称的贞观之治勉强可以接近这种理想。据我所知，君权在中国历史上从来没有明确的限制，但唐初三省制初行时却居然对君权的范围有所划定。李华（玄宗时人）的《中书政事堂记》说：

政事堂者，自武德以来常于门下省议事，即以议事之所谓之政事堂。……至高宗光宅元年（六八四）裴炎自侍中除中书令，执事宰相笔，乃迁政事堂于中书省。记曰:政事堂者，君不可以枉道于天，反道于地，覆道于社稷，无道于黎

元。此堂得以议之。臣不可悖道于君，逆道于仁，黩道于货，乱道于刑，克一方之命，变王者之制，此堂得以易之。……（《全唐文》卷三一六）（英时按：据《旧唐书》卷四三《职官志二》注，永淳二年七月，中书令裴炎以中书执政事笔，遂移政事堂于中书省。永淳二年即弘道元年（六八三），因是年十二月改元也。《新唐书》卷六一《宰相表》上系此事于弘道元年十二月。《资治通鉴》卷二〇三从之。而《通鉴》卷二一二胡三省注则定为永淳元年（六八二）。但光宅乃武则天年号，且裴炎于是年十月被杀，故李华此处系年当有误。

此记明白规定君主有四"不可"，真是中国制度史上一项极可珍贵的文献。更重要是最后一项，即君不可以对人民无道。（按："黎元"当是避太宗之讳。）此记决非李华个人的意见，而是代表了唐初（特别是贞观）以来的政治传统。照这个传统，宰相（政事堂）至少有制度化的"议"君的权力。（此处须指出者，即政事堂对臣的制裁力更大，可以"易"之，此记下段尚列举了"诛"、"杀"之权，因文长未引。）当然，与古代宗法制度下的贵卿比，政事堂的权力并不算太大。因为齐宣王问孟子"贵戚之卿"，孟子说，"君有大过则谏，反覆之而不听，则易位。"（《孟子》"万章"下）而政事堂却并不能"易"君。但就秦统一后的情势言："议"君之权见诸明文，已极为难得。因此，从这个文献看，唐初三省制度下的集体相权不但非宋以下可比，而且也超过了汉代，唐初君权之所以自动地做如此重大的让步当然与太宗个人关系极大。李世民的政治智慧和自制力都是古今少见的。但另一方面，历史的背景也不容忽视。

东晋南北朝是中国史上君权最低落的一个时代，社会上最有势力的世族高门把持着政治上的权位。北朝的君权须与胡、汉贵族妥协；南朝则君权益弱，所谓"士大夫故非天子所命。（《南史》

卷三六《江斅传》中语）唐承其后，社会上高门世族的声势犹凌驾于帝族之上。所以贞观初太宗诏高士廉定氏族志，而博陵崔氏仍居第一。（见《新唐书》卷九五《高俭传》）李唐的社会政治基础本在陈寅恪先生所谓“关陇胡汉集团”，故对山东旧族如崔氏者初欲加以压抑。但唐太宗毕竟是懂得政治艺术的人，他大体上仍主张平衡、调和各种社会势力。唐初门下省政事堂议政的大权正当从南北朝以来的门阀政治的历史背景中去求了解。（或谓门下省乃代表门阀贵族的意志的机构，而政事堂议政乃是一种天子与贵族的合议政治，则其说殊嫌过当，与唐统一后的情势不合。）（参看滨口重国，《秦汉隋唐史の研究》下卷，页八八九。东京，一九六六年）《旧唐书》卷七八《张行成传》云：

> 太宗尝言及山东、关中人，意有同异，行成正侍宴，跪而奏曰：臣闻天子以四海为家，不当以东西为限；若如是，则示人以隘陋。太宗善其言……自是每有大政，常预议焉。

显然地，太宗一定是在谈话中偏袒关中集团而贬抑山东旧族，所以才引出张行成的谏言，太宗立即明白了张行成的论点的政治涵义，因此让他参加政事堂会议。张行成当时只是御史台中的一个小官（殿中侍御史，唐制从七品下）。太宗之所以破格要他加入最高层的议政机构，很可能因为他是定州（即博陵）人，比较了解山东旧族的观点。我们举此一例，以见唐初政事堂议权之重多少在制度上反映了当时不同地区社会势力的峙立。事实上，政事堂的光辉为时极暂。李华撰“中书政事堂记”时，相权已暗中由门下转移至中书，“君尊臣卑”的原则又在发挥制度化的效用了。自宋代以降，社会上更无足以威胁帝王的势力，君权的绝对化遂愈演愈烈。相形之下，相权则愈来愈微弱。传统相权的衰落，宋代是一关键时代。宋代宰相不仅失去了兵权和财权，而且连用人之权也被剥夺了。故宋代的中央集权已可谓是集于帝王之一身。（见钱穆，《论宋代相权》，中国文化研究汇刊，第二期，一九四

二年九月)，据司马光说：

淳化中……太宗患中书权太重，且事众宰相不能悉领理，向敏中时为谏官，上言请分中书吏房置审官院，刑房置审刑院。(《涑水纪闻》卷三，页一三b。学津讨原第一六四册。但据李焘《续资治通鉴长编》卷一二五，苏绅《陈便宜八事》，分中书之权，其议出自赵普。)

可见宋太宗确是有意要削掉宰相的用人与司法之权。从这种发展的趋势看，明太祖洪武十三年(1380)废相之举可以说是水到渠成的事。(按最近 Frederic Wakeman, Jr. 论中国专制，谓宋代已废除宰相，那是不符事实的。见他的 "The Price of Autonomy: Intellectuals in Ming and Ch'ing Politics." in S. N. Eisenstadt and S. R. Graubard, eds., *Intellectuals and Tradition*, Humanities Press 1973, p. 39)

前面已指出，相权问题必须当作整个官僚制度的一个枢纽部分来处理，在这个意义上，章太炎、和田清诸人所指出的相权演变的法则却可以使我们对中国政治传统获得另一方面的体认。单从相权的角度看，我们所见到的是君权压抑相权，是君主不让宰相拥有客观化、制度化的地位和权力。但是从君权一方面着眼，相权托身所在的官僚制度也始终构成君主贯彻他个人意志的一种阻碍。在历史上君主必须一再重复地起用私臣、近臣来取代品位既高的相权，这正说明官僚制度本身具有相当强韧的客观化倾向。因为任何原属君主私臣的职位(如尚书、中书)在长期移置于"百官之长、群僚之首"的地位之故，这种私臣的性质便逐渐发生变化，终于转成官僚制度中的"公职"而具有一定程度的客观威权。所以明太祖废相而直接总揽政务才是最彻底的解决之道。但即使如此，明宣宗(1426—1435)以后内阁之权渐重，当时的人便说阁臣虽无宰相之名而有宰相之实了。(参看山本隆义《中国政治制度の研究——内阁制度の起原と发展》，京都大学出

版，一九六八年，页四八三及五二六注四三条。）

由私臣转化为公职是历史上官僚制度发展的型态之一。中国自战国以来即有此转化，至秦汉大一统而益为显著。上引章太炎"官统"之文已足说明此点，不须多赘。英国官僚制度的出现也循着类似的途径。在英国官制史上，财政大臣（exchequer）首先从王室中独立出来，成为政府机构之一支，其事在12世纪。英王的财臣也有称为"chamberlain"的，这种名号即显示其职初为国王私室中的执事。到了13世纪，英国的首相（chancellor）又逐渐由国王的私臣转化为政府的公职。Chancellor最初是为英王起草文书和保管王印的人，很像中国的"尚书"、"中书"之类。因为他是国王的秘书长，最得信任，因此久而久之便无形中成为大臣之首，即是首相（prime minister）。既成首相，职务日渐繁剧，便不能没有自己的办公处。于是相府终于从宫廷中分化了出来，而chancellor也不复能经常追随在国王的左右了。到爱德华三世（Edward Iii）一朝（1327～1377）首相府已正式成为独立自足的政府机构，有它自己的人员、传统和处理政务的方法，英王决不能再视首相为私臣。与中国不同的是英国的相权独立之后便没有受王权的干扰。这是由于英国的王权遭到封建贵族（barons）的对抗；封建贵族要求与英王有同样控制政府的权力。英国相权的发展及其客观化与这种特殊的政治情势有相当的关系。（见T. F. Tout, "The Emergence of A Bureaucracy"，收在Robert K. Merton等所编的*Reader in Bureaucracy*, The Free Press, 1952, pp. 70～71）

中国的官僚制度虽经常受到"君尊臣卑"的原则的干扰，但由于统一帝国的规模庞大，组织复杂，与此一规模与组织相应的官僚制度也具有抗拒干扰的巨大潜力。这一点或可以解释何以君权一再打击相权，而终不能完全禁绝相权的潜滋暗长。中国传统的官僚制度虽与近代工业社会的官僚制度有别，但确已具有某种

程度的自主性（autonomy.）。艾森斯达（S. N. Eisenstadt）研究历史上的各种官僚社会，对官僚制度的独立自主的倾向曾提出了一些经验性的总结。据他的综合观察，官僚制度的自主性表现在两个主要方面。第一，官僚制度通常都建立并维持若干普遍性的法度，这些法度多少是照顾到人民的一般利益的。对于要破坏此种法度的外来压力（如君主或特殊阶级），官僚制度则尽可能的加以抗拒。第二，官僚制度中的分子（即官吏）往往把自己看作是国家或社会的公仆（即使"国家"是一王朝 dynasty 的形式，也不例外）；他们并不认为自己只是统治者的私臣。艾氏当然也承认官僚制度维持其自主性之不易，尤其在君主压力过于强大的情况下，整个官僚机构并非不可能仅成专制君主的统治工具。（见 *The Political Systems of Empires, The Rise and Fall of the Historical Bureaucratic Societies*, The Free Press of Glencoe, 1963, pp. 273～276）艾氏的观察包括了中国传统在内，他所指出的两项特征，一般来说，在中国官僚制度史上是可以得到印证的，虽则印证的深浅在中国各历史阶段中颇有差异。其第二项所谓"公仆"意识。尤有助于说明中国史上相权反复浮沉的独特现象。君主近臣从宫廷走向外朝，取代相位之后，就立刻会接触到这种意识。这时他究竟还是君主的"私臣"呢？还是国家的"公仆"呢？他遇到了一个无可避免的认同问题。这个问题在平时也许可以拖延不决，但一旦碰到君主的私利和国家（或社会）的公益发生正面冲突的情况时，他就不能不有所抉择了。

以上关于君权与相权的讨论足以说明我们何以必须对中国政治传统加以分解，而不能笼统地下任何价值判断（无论是肯定的或否定的）。从权力结构方面着眼，我们首先应该将君权和官僚制度区别开来。这一区别非常重要，因为以反智而论，君权的传统才是反智政治的最后泉源（详后），而官僚制度的传统中倒反而不乏智性的成分。官僚制度本身要求客观而普遍的法度，要求

对事不对人的态度（impersonality），要求上下权责分明，也要求专门分工（specialization of functions）。这些基本要求都必须通过理性的规划才能达到。中国传统的官僚制度无论在中央或地方的行政制度方面，都表现着高度的理性成分（rationality）。有些制度经过长期的运用和不断的改进，确已能将弊端减至最低的限度。即以科举制度为例，唐、宋以来曾发展出糊名、弥封、誊录种种防弊的方法，而科场回避亲族之制亦早始于唐代。至于明、清八股文为害之烈，有人绘图比之于"八瞽"，更有人因唐太宗"天下英雄入吾彀中"之语而作诗说"太宗皇帝真长策，赚得英雄尽白头"，那当然都是不可否认的事实。但这些事实恰好说明官僚制度只是一部机器，操纵的人可以把它巧妙地运用到反智的方向而已。就制度本身而论，科举是具有高度的客观性的。一般地说，中国传统的官僚制度有相当突出的成就。韦伯便认为它是使传统中国获致长期政治稳定的重要因素。有些古代帝国便因为缺乏这种组织而很快地退出了历史的舞台。（见 *From Max Weber: Essays in Sociology*, *p*. 209）我决不是无保留地颂扬中国官僚制度的传统。我只是想指出：传统制度里面确有一些理性的成分可以和我们所追求的"现代化"接笋。如果我们对"传统"和"现代"不采取斩截的二分法的话，则这个看法似乎没有太不合理的地方。前面举的鲁道夫夫妇研究印度现代化的例子便可资借镜。事实上，孙中山先生提倡"考试"和"监察"两权，并主张"耕者有其田"的原则，早已指示了传统和现代接笋的途径。考试和监察是传统中国行政制度中的两个重要环节，"耕者有其田"则与古代的均田制精神相通。中山先生在这些地方显见是有斟酌的。

但官僚制度既是一部机器，本身不能决定运行的方向，则它的独立自主性便不免常常受到外来压力的侵蚀。以中国的情形来说，官僚制度的压力来自上下两个方面。从上面来的是君权，从

下面来的则是社会上（特别是地方性的）各种势力。在未回到君权问题以前，让我先说一说来自下面的压力。

传统官僚制度的底层有一个极大的漏洞，那便是胥吏制度。中国官与吏之分途至少可溯至唐代。但唐代的吏尚有出身，可上升至卿相（较著名的例子有牛仙客、田神功等人），宋以后官吏乃截然两途。胥吏并非经严格选拔而来，但由于他们熟悉旧牍成规，因此为正途出身的长官所仰赖。久而久之，一切行政业务便都落入他们的手上。无可否认，胥吏在制度史上也有其正面的功能。但不幸的是，这些人（尤其是县级的胥吏）和社会上的特殊势力（如豪强）最容易勾结在一起；官僚制度的客观性因此便遭到很严重的破坏。叶适在《吏胥》一文中已说：

> 何谓"吏胥之害"？从古患之，非直一日也。而今为甚者，盖自崇宁极于宣和，士大夫之职业虽皮肤蹇浅者亦不复修治，而专从事于奔走进取，其簿书期会，一切惟胥吏之听。而吏人根固窟穴，权势熏炙、滥恩横赐、自占优比。渡江之后，文字散逸，旧法往例，尽用省记，轻重予夺，惟意所出。其最骄横者，三省枢密院，吏部七司户刑，若他曹外路从而效视，又其常情耳。故今世号为"公人世界"，又以为"官无封建而吏有封建"者，皆指实而言也。（见《叶适集》第三册，页八〇八，中华书局，一九六一年）

可见宋代情形已极为严重。下逮明、清，胥吏制度的弊害更为广泛，这已是历史常识了。顾炎武"郡县论八"便接着叶适的论点来讲明代的情况。（见《顾亭林诗文集》页一七，中华书局，一九五九年。并可参看黄宗羲《明夷待访录·胥吏》篇。）顾氏又指出："天下之病民者有三：曰乡宦，曰生员，曰胥吏。"（《生员论中》，同上，页二四）这一层尤为重要，因为乡宦、生员、胥吏三者正是互相勾结、把持地方的恶势力。胥吏虽在流外，不能算作官僚制度的一个正式组成的部分，但其影响所及有时竟足以使

整个官僚制度为之失灵。这也是讨论中国政治传统的人所万万不容忽视的。(关于明代情况可参看缪全吉,《明代胥吏》,嘉新水泥公司文化基金丛书,一九六九年出版。)

最后让我们对君权问题略作检讨,以结束本篇。我在前面曾说,中国君权的传统是反智政治的最后泉源,这句话有解释的必要。韦伯曾根据法译"史记"中的资料,推断战国相争促使各国发展出理性的行政机构,他又参考法译"周礼",认为中央集权的官僚制度主要与水利灌溉有关(即"周礼"中的沟洫制度)。这是在经济生活中所表现的"理性行为"(rational conduct of economic life)。同时,他还解释,自从由知识分子(或"文士""literati")所构成的官僚阶层在战国时代出现以后,这批人便不断地思考行政技术和官僚组织等问题,以期有效地达到治理国家的目的。(见 Max Weber. *The Religion of China, Confucianism and Taoism*. *tr*. by Hans H. Gerth, The Free Press, 1951, p. 37)韦氏的说法有得有失,此处不能详论。但大体言之,他至少说明了何以官僚制度中具有理性成分这一事实。(按:韦氏论中国传统虽多创见,亦谬误叠出。这是受了当时西方汉学水平和他自己的方法论所限。上引关于中国专制源于水利灌溉之论影响后世尤大。参看 Otto B. Van der Sprenkel, "Max Weber on China", *History and Theory*. Vol. III, No. 3, 1964, pp. 348~370, 特别是 pp. 351~352)

但与官僚制度相对照,君权传统则显然缺乏同样的理性基础。君权的取得以至保持主要都仰赖于武力。所谓"马上得天下"、"一条杆棒打下四百座军州",总之,君权是从枪杆子里出来的。历史上"得天下以正"的皇帝如汉高祖、明太祖,也不过是说他们的天下是堂堂正正地用武力打来的,不是使阴谋诡计,取之于"孤儿寡妇"之手而已。君权的保持当然也要靠武力,历代的兵制就是最好的说明。保卫皇帝和首都的武力总是全国最精

锐的军队；西汉的南北军在品质上远胜郡国兵及戍卒（东汉且罢郡国兵）；唐代府兵制“重首轻足”，折冲府多集中在关中地区，而长安的北军更直接关系君位的得失；宋代在“强干弱枝”的政策下，中央禁军尤非地方性的厢军所能比拟，后者仅堪供役而已。无论是“重首轻足”或“强干弱枝”，都可以说是“君尊臣卑”的原则在兵制上的具体表现。而唐、宋、明诸朝宦官监兵之制更说明皇帝对于维持君权的武力是决不肯放松的。所以，除非我们承认有天下者即是“天命所归”、“圣德所在”或“民心所向”，否则我们不能不说，君权的传统中是以“力”为核心的。更重要的是，从制度史的观点说，两千年来君权问题是理性所不许施，议论所不敢到的领域。秦始皇统一之后可以让群臣在廷议中对“封建”与“郡县”的抉择公开作理智的讨论，但对于君主的问题，则议论仅限于名号，而绝不涉及权限职责。举此一例即可见何以官僚制度可以包含若干理性的成分，而君权传统中却容不得理性的充分施展。（个别思想家的私地议论当然是有的，但秦、汉以下也寥寥可数。）所以在实际历史过程中，除了用武力“取而代之”以外，没有任何其他资格可以使人配作皇帝（后世所谓“禅让”也都是先打好了武力的基础的）。雍正问曾静道：

> 你所著逆书知新录内云：“皇帝合该是吾学中儒者做，不该把世路上英雄做。周末局变，在位多不知学，尽是世路中英雄，甚者老奸巨猾，即谚所谓光棍也。若论正位，春秋时皇帝该孔子做；战国时皇帝该孟子做；秦以后皇帝该程、朱做；明末皇帝该吕子（按：指吕留良）做。今都被豪强占据去了。吾儒最会做皇帝，世路上英雄他那晓得做甚皇帝。”等语。孔孟之所以为大圣大贤者，以其明伦立教，正万世之人心，明千古之大义。岂有孔子、孟子要做皇帝之理乎？……使孔、孟当日得位行道，惟自尽其臣子之常经，岂有以韦布儒生要自做皇帝之理？……开辟至今，无此狂怪丧心之论。

可问曾静是如何说？（《大义觉迷录》卷二）

如果真是尧、舜在位，孔孟自无要做皇帝之理。但孔、孟之世何曾有尧、舜之君？汉代尚容许孔子为“素王”，雍正则只肯让孔、孟“自尽其臣子之常经”，可见君权的独占性愈往后便愈强烈。圣王的理想自有其令人永远向往之处，但可惜历史上未见圣人变成皇帝，只看到一个个皇帝都获得了“圣人”的称号。这正是萧公权先生所谓“下材凭势亦冒尧、舜之美名，以肆其倍蓰于桀、纣之毒害。”（《中国政治思想史》第二册，页二三二。现代国民基本知识丛书，一九七一年三月再版。）我们不要以为雍正是异族之主才如此悍而肆。曾静要是落到了明太祖的手上，其命运也许更悲惨。《明史》卷一三九《钱唐传》云：

帝（太祖）尝览“孟子”，至“草芥”“寇仇”语，谓非臣子所宜言，议罢其配享，诏有谏者以大不敬论。唐抗疏入谏曰：“臣为孟轲死，死有余荣。”时廷臣无不为唐危。帝鉴其诚恳，不之罪。孟子配享亦旋复。

清初万斯选考证此事，引《典故辑选》云：

上读孟子，怪其对君不逊。怒曰：“使此老在今日，宁得免耶？”时将丁祭，遂命罢配享。（见全祖望，《鲒埼亭集》卷三十五《辨钱尚书争孟子事》所转引。）

明太祖因“君之视臣如草芥，则臣视君如寇仇”这类的话，竟至对孟子动了杀心，他会让孔、孟做皇帝吗？（按：隋炀帝自负才学，每骄天下之士！尝谓侍臣曰：“天下皆谓朕承藉绪余而有四海，设令朕与士大夫高选，亦当为天子矣。”见《资治通鉴》卷一八二大业九年条。这句狂言倒表现了一个不寻常的观念，即以为帝位可以凭才学来竞争。但这种想法大概也只有在“士大夫故非天子所命”的时代才会出现。）所以归根结底，做皇帝的条件不是通过理性所能分析列举出来的。传统政治文献中把皇帝描写作“与天合德”、“天纵英武”、“天亶聪明”之类，正表示他的品

质中含有超人的、神异的成分，一般属于常人的语言和观念是无法用来形容这种品质的。这就是韦伯所讲的 charisma。但是谁具有做皇帝的 charisma 却永远无法事先断定，只有登上了皇帝宝座以后才知道。（关于韦伯对中国"天子"的 charisma 品质的讨论，请参看 Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, *tr*. by A. M. Henderson and Talcott Parsons, Oxford University Press, 1947, p. 360 及 *The Religion of China*, pp. 30～32）

从静态方面看秦汉以来每一王朝的君权的夺取及其维持主要都仰赖于武力，已如上述。从动态方面看，君权的运用有时也会脱出理性的常轨，而其后果则尤为严重，因为这会直接或间接地给国家和人民带来灾害。前面已指出君权虽受到一些无形的、精神上的限制，但这些限制并不能发生决定性的作用。当皇帝不是基于理性的考虑而决心要采取某些非常的行动时，天下没有任何力量可以阻止得住他。这时"天"或"理"固然可以置之一边，就是"祖法"也未尝没有弹性。如果阻力来自官僚制度，则皇帝至少有力量控制这部机器的总枢纽（相权），使之随我而转。从历史上看，有很多非理性的因素足以激动皇帝：上自夸大狂、猜忌狂，下至求长生、好奇珍，都可以把全国人民卷入苦难之中。

撇开这些特殊情形不说，在正常状态下君权对官僚制度的经常性的干扰也是传统政治不上轨道的一大原因。君权是独占性最强烈的东西；除非万不得已皇帝对于他使用不尽的权力决不肯交给宰相，而宁可让他的宫奴去分享。这就是自汉至明，宦官之祸所以始终不断的症结所在。因此在中国的政治传统中"明君"在位时是皇帝亲自操纵行政机器，而"昏君"当道时则这部机器便落到了宦官的手上。（罗马帝国后期 Later Roman Empire 也有类似的情形。四世纪时尤为严重，宦官基本上控制了外廷官员，略见 Harold Mattingly, *Roman Imperial Civilization*, *New York*,

1957, p. 133）总之，官僚制度几乎无时不在承受着君权所施予的沉重压力。精明的皇帝只要稍识利害，至少还知道适可而止，不肯使政治秩序全面崩溃；宦官则由于心理不正常，往往作威作福，肆无忌惮，未有不导致大乱者。（按：范晔对宦官的变态心理早就有深刻的把握，他说："刑余之丑，理谢全生，声荣无晖于门阀，肌肤莫传于来体。"后汉书宦者传论）这里隐伏着中国史上朝代兴亡、治乱循环的一个重要根源。

君权长期地由宦官分享是它的独占性的最好说明，也是"君尊臣卑"的原则的必然归趋。汉初环绕在君权左右的至少还有宗室、外戚和宦官三股势力，宗室的分子最足以构成君权的威胁，所以首先遭到迫害的便是他们，君权的独占性排斥了一切家人骨肉之情。唐太宗残杀兄弟，逼老父退位；宋高宗为了阻止徽、钦二帝回朝，不惜对敌人奉表称臣。这都是尽人皆知的例子。其次对君权有危害性的则是外戚。西汉的霍光、东汉的梁冀都曾为废立之事，王莽且取而自代。（按：汉代外戚大概以孟子所谓"贵戚之卿"自许，故数易君位。赵岐注"孟子"即云："贵戚之卿谓内外亲族也"。显是以汉事解"孟子"。实则孟子"贵戚之卿"本与"异姓之卿"对举，不能包括汉代的外戚。）所以自唐以后君主对外戚的防范也很严密。但宦官则是例外，他们得君主的宠信始终不衰。因为这种刑余之人无论如何是不可能觊觎帝位的，尽管他们可以视皇帝为"门生天子"，甚至可以弑君。在"君尊臣卑"的原则下，皇帝只有用至卑至贱的宫奴为他办事才绝对不致有君权外流，一去不返的危险。相反地，如果使用不尽的君权都转化为相权，那么"君尊臣卑"的原则岂不从权力基础上发生动摇了吗？黄宗羲说：

或谓后之入阁办事，无宰相之名，有宰相之实也。曰：不然。……吾以谓有宰相之实者，今之宫奴也。盖大权不能无所寄，彼宫奴者见宰相之政事坠地不收，从而设为科条，

增其职掌。生杀予夺出自宰相者，次第而尽归焉。(《明夷待访录·置相》篇)

其实相权原由君授，明代既废中书省，相权已尽收归君主之手，则宦官所掌握的正是君权。这一细微的分辨颇关重要。李俊说中国相权发展的总趋势是愈后愈轻，当然是不错的。其实换一个角度看，这正表示传统的君权是在不断扩大的过程之中。宦官之祸则显然随君权的增涨而加深。至明太祖废相，君主的绝对专制完全确立，宦官的势力也就发展到了空前的高度。君权扩大在制度史上的涵义便是破坏官僚制度的自主性和客观性，而相权从低落到消失则适成为这种发展的一个最清楚的指标。官僚制度瘫痪于君权的巨大压力之下，政治还能走上合理的轨道吗？所以在这个意义上，我同意黄宗羲的论断，"有明之无善治，自高皇帝罢宰相始也。"(同上)

我们不要因为明太祖曾立下"内臣不得干预政事"的"祖训"便以为后来明代宦官之祸完全出于历史发展的偶然。明太祖所要防范的是宦官"弑君"和"门生天子"之类的情形。在官僚与宦官两者之间，明太祖仍然是偏袒后者的。李文忠因"言宦官过盛，非天子不近刑人之义"，终至忤旨而遭谴责。(见《明史》卷一二六本传)王世贞尝见一野史记此事说：

文忠多招纳士人门下，上闻而弗善也。一日劝上，内臣太多，宜少裁省。上大怒，谓若欲弱吾羽翼何意？此必其门客教之。因尽杀其客。文忠惊悸，得疾暴卒。(《弇山堂别集》卷二十《史乘考误一》。台湾学生书局影印本)

王氏考辨，仅认为太祖杀李文忠门客事不根。至于文忠忤旨事则有"明史"可证。可见明太祖清清楚楚地认识到宦官是君权的羽翼。事实上，明代宦官组织（十二监、四司、八局）的规模是太祖一手制定的，成祖篡位以后，宦官干政已全面展开。故《明史》说：

盖明世宦官出使、专征、监军、分镇、刺臣民隐事诸大权，皆自永乐间始。（卷三〇四《宦官传》序）

我们通观有明一代宦官的种种活动，似乎可以得到一种印象，即君权通过宦官来伺察并干涉整个官僚系统的运行。“明史”所谓“刺臣民隐事”，其实主要还是针对着文武官员而来。所以明代作官最没有安全的保障，京官清晨上朝甚至不知道晚上还能不能活着回来。（见赵翼《廿二史札记》卷三二《明祖晚年去严刑》条引《草木子》）明太祖父子大概懂得韩非所谓“明主治吏不治民”（《外储说右下》）的道理。明代是中国君权发展的最高阶段，同时也是反智政治的典型时代，这两者之间的关系真是再清楚不过了。（清代无宦官之祸，但君权所寄乃在满人，故满人对皇帝自称“奴才”，汉人连作“奴才”的资格也没有。又清代以内务府代替了明代宦官的组织，如曹雪芹的祖父曹寅由内务府郎中外调任苏州、江宁等处织造，织造在明代正是宦官的职务。曹寅任织造期间经常给康熙上密奏，报告南方地方官的活动情状，也正是代君主暗地伺察百官，和明代的宦官貌异心同。参看《关于江宁织造曹家档案史料》，中华书局，一九七五年，特别是一六、四四、一三五诸折的“朱批”。

我在“反智论与中国政治传统”中曾指出，西汉的皇帝从高祖到宣帝基本上都采用了法家路线。我这样说，当然决不意味着，这些皇帝都曾对法家的理论系统作过缜密的研究，适当的体会，然后才制定他们的政治路线。我一向认为，一切理论思想，对于专制的统治者而言都具有工具的价值。他们从思想家著作中所汲取的主要只是有利于他们夺取并维持权力的某些基本观念。至于这些观念在原来的理论系统中的真义和位置究竟如何，大权在握的人是决无兴趣理会的。因此如果我们认真地把韩非的政治理论和个别的皇帝所推行的法家路线加以对照，那么我们也无法否认韩非的思想在后世的实践中也受到了歪曲。由韩非集其大成

的法家思想是为君主专制而设计的，这一点是无可置疑的。不过在韩非的设计中，专制君主如果要长久保持他的权力必须兼用三种武器，第一是“势”，第二是“术”，第三是“法”。什么叫做“势”呢？韩非说：

夫有材而无势，虽贤不能制不肖。故立大材于高山之上，下临千仞之谿，材非长也，位高也。桀为天子，能制天下，非贤也，势重也。尧为匹夫，不能正三家，非不肖也，位卑也。（《功名》）

所以“势”的主要涵义便是人君自处于至尊之地，居高以临下。换言之，便是“君尊臣卑”。这种“势”是决不能与臣下共享的，“权势不可以借人，上失其一，臣以为百。”（《内储下》）韩非对“法”与“术”则是对照着讲的。他说：

人主之大物非法即术也。法者编著之图籍，设之于官府，而布之于百姓者也。术者藏之于胸中，以偶众端，而潜御群臣者也。故法莫如显而术不欲见。（《难三》）

可见“术”即“主道”篇所说的“明君无为于上，群臣悚惧乎下”。因为深藏不露，所以表面上看起来好像是“无为”。后来像明太祖、成祖那种暗地伺察百官的办法便正是“术”的一种运用。

最值得注意的则是“法”。“法”当然涵有现代所谓法律的意思，不过法家的法律是严峻的，是罚重于赏的。“法”的另一涵义则正指客观化的官僚制度。从“编著之图籍，设之于官府”的话来看韩非此处的“法”字，决不能解释为狭义的刑法。治国必须有一套客观有效的行政系统，这个道理韩非是完全了解的。这个有效性当然要仰赖于君、臣、民上下都尊重这种公开建立的制度。诚然，在法家的理论中，君主是超乎法律、制度之上的。但是为了充分地达到专制的效果，君主只有尊重法度才能把他的权力发挥到最大的限度。

根据上面这个简单的陈述，我们不难看到，后世的皇帝对韩非的“势”、“术”两件武器都已运用得非常到家，唯独对于“法”这一项却不能接受韩非的建议。为什么是这样呢？原因并不难寻找。韩非是思想家，他用冷酷的理智为君主专制作了最有效的设计；因此这套设计的完全实现也必须以冷酷的理智为前提。但是在行动中的人却无法永远保持他的冷酷的理智，而握有绝对权力的人在行动中则更容易失去他的理智。艾克顿（Lord Acton）的名言说：“权力腐蚀人，绝对的权力则绝对地腐蚀人。”韩非和后世皇帝的分别便在这里。

我在本篇中将中国政治传统作了一番很粗疏的分解。根据这种分解，中国政治传统至少有三个重要的组成部分，我们不妨姑且分别称之为“君统”、“官统”和“吏统”。关于“吏统”本文说得很少，因为这不是主旨所在。“君统”和“官统”相当于通常所谓的“君权”与“相权”，但是“官统”比“相权”似乎更能符合历史的实际。我肯定“官统”中有理性的成分，可以在传统与现代的接笋中发生一定程度的积极作用。但是对于“君统”我却看不出它的现代意义。现在中国所需要的政治领袖，决不应如黄宗羲所说的三代以下的“人君”：

> 以为天下利害之权皆出于我。我以天下之利尽归于己；以天下之害尽归于人……使天下之人不敢自利，以我之大私为天下之公。（《明夷待访录·原君》）

民国以来，皇帝制度已经从中国历史上消失了，但是无形的精神上的“君统”是不是也一去不返了呢？这个问题似乎并不能简单地回答。至少从形式上看，废除中书省、打乱行政系统之类的君权仍然存在。传统君权的绝对性，也许会在我们的潜意识里发生一种暗示作用，使人相信权力集中在一个具有 charisma 的领袖之手是最有效率的现代化途径。如果很多中国人（特别是知识分子）还有这种潜意识，那真是最值得忧虑的事。凭藉着传统中非

理性的力量来从事现代化的变革，其结果只有使传统与现代越来距离越远。

前引鲁道夫夫妇的著述提出警告说："关于如何使现代化与旧社会中相应的成分衔接起来，以适合新的需求，这决不是一件自然或必然的事。也许最后什么变化也不发生；传统和现代终于接不上笋。"（前引书，页一四）佛烈德教授（Carl J. Friedrich）在引述了这个警告之后，更接着指出：

> 这里面（按：指传统与现代的接笋）涉及了创造性那个因素，及其各种不可预料的途径。思想和行动都同样地牵连在内。不单是宪法之类才与政治传统有关，更要紧的是思想的模式（modes of thinking）。（见 *Tradition & Authority*, p. 39）

关心中国现代化而又尊重民族传统的人应该三复这位老政治学者之言！

附　　言

本篇所讨论的仅限于中国专制君主和官僚制度之间的关系。其主旨唯在说明"君尊臣卑"不止是一个空洞的观念，而是制度化了的。但因系通论性质，故语焉不详，许多与此题旨相关的问题也都无法涉及。最重要的，如皇帝与国家究竟是何种关系，便是一个极具关键性的问题。黄宗羲引汉高祖"某业所就孰与仲多"之语，似谓皇帝即视天下为其私产。（《明夷待访录·原君》）但另一方面，皇帝在汉代也不完全是公私不分的。早在1918年日本学者加藤繁便撰有专文讨论"汉代国家财政和帝室财政的区别"了。他指出大司农掌理国家（公）财政，少府和水衡都尉则掌理帝室（私）财政。他又指出，这一分别至少可上溯到秦代。

(见《中国经济史考证》，吴杰译，商务印书馆，1959年，页25—124）从制度上看，公、私财政的区分汉以后大体上依然存在。下逮晚清，户部与内务府两个系统的收支还是分得很清楚的。（见 Lien-sheng Yang 杨联升 *Studies in Chinese Institutional History*, Harvard, 1961. pp. 89～90）这样看来，我们似乎只能说中国的皇帝兼具公私两重身份，而不是公私混而不分。又如荀子在“君道”篇中所讨论的“有治人，无治法”的问题，也极为重要。制度自然不能与人的因素截然划分，互不牵涉。像这一类的问题都和本文的题旨有密切的关系，但只有等到以后有机会再作进一步的分析了。希望读者不要对本文挂一漏万之处过于求全责备。

一九七六年三月十五日

试论中国文化的重建问题

董仲舒在著名的“天人三策”的第一策中对曰：“故汉得天下以来，常欲善治而至今不可善治者，失之于当更化而不更化也。古人有言曰：临渊羡鱼，不如退而结网。今临政而愿治者七十余岁矣，不如退而更化；更化则可善治，善治则灾害日去，福禄日来。”

董仲舒对策之年虽在史家之间尚有争论，但上距汉之初兴约70年左右则是不成问题的。这是汉代统一以后从政治建设转向文化建设的一个重大关键。董子所说的“更化”后来便成了中国史上最著名的“崇儒更化”，儒家思想从此在中国取得了正统的地位。无论我们今天对于儒家的看法如何，这一历史事实至少告诉我们：在中国的传统观念中，政治是要建立在文化的基础之上的；这就是所谓“更化则可善治”。

从辛亥革命到现在恰好70年了。在这70年中，中国也始终是处在“临政而愿治”，但不曾“退而更化”的状态之中。其间虽也曾发生过“五四”运动，是属于文化思想方面的革命，然而为时甚暂，并且很快地便为政治运动吸引以去。所以认真地说，

中国近数十年来在文化思想方面的成绩，依然是有限的。承“中国时报”的好意，一再希望我在辛亥革命70周年之始，对文化问题略抒所见。但是由于文化重建的题目太大，我只能就根本态度方面表示一点个人的看法，粗疏浅薄将是不可避免的。

自19世纪末叶以来，关于中国传统文化的问题便不断有人提出讨论；“五四”以后，中西文化的争议更是高潮迭起。这些讨论和争议在当时虽然没有获得共同的结论，但是多少也发生了一些澄清观念的作用。时至今日，大概已没有再坚持“本位文化”、“全盘西化”或“中体西用”种种旧说法了。以前谈文化问题的人往往显露两个倾向：第一，他们将复杂万状的文化现象在文字上加以抽象化，并进一步用几个字来概括整个文化传统的精神。第二，这种抽象化又引起一个不易避免的倾向，即以为具体的文化现象也和抽象的观念一样可以由我们任意摆布。上面所说“本位文化”、“全盘西化”之类的态度便是这种倾向下的产物，其基本假定是人们（其实只限于少数知识分子）可以主观地、片面地决定文化发展的方向。我在本文中将尽量避免这两种倾向，但是并不否认我们的自觉的努力可以有助于文化的发展。大体言之，在思想和价值的领域内，如果客观条件允许，我们是可以通过持续不断的努力而有所创新的。中外历史上，这样的例证多不胜举；18世纪欧洲的启蒙运动和本世纪之初中国的“五四”新文化运动尤其是最有力的证明。

另一方面，我们今天讨论中国文化的重建问题，在基本观念上已和四五十年前的“全盘西化”论者截然不同。这几十年间学术界（尤其是人类学）关于文化的探讨，以及许多非西方民族的文化发展都加深了我们对文化变化的了解。文化虽然永远在不断变动之中，但是事实上却没有任何一个民族可以一旦尽弃其文化传统而重新开始。克拉孔（Clyde Kluckhohn）曾指出，一个社会要想从它以往的文化中完全解放出来是根本不可想象的事。离

开文化传统的基础而求变求新，其结果必然招致悲剧。德国1919年所颁行的威玛宪法（Weimar Constitution）便是显例。这个宪法作为一个抽象的政治文件而言是相当精采的，可谓民主精神的充分体现。但由于它完全脱离了德国文化背景，因此施行起来便一败涂地，最后竟导致希特勒的崛起，酿成大祸。克拉孔指出，这部宪法的出发点便是人事的改革可以不顾文化条件而一切从头作起。（见 Clyde Kluckhohn, Culture and Behavior, A Free Paperback, 1962, p. 70）其实威玛宪法虽然失败，尚不失为理性的产物。至于企图用非理性乃至反理性的方式来消灭自己的文化传统，其结局之悲惨更是有目共睹的了。现代的科学与技术在文化上显然具有中立性；经济发展也已证明可以适应于各种不同的非西方的文化环境。近来文化的讨论之所以用"传统"与"现代"来代替"西化"与"本位化"的旧名词，决不是偶然的。在现代科技的强烈冲击下，每一文化（包括西方在内）都曾经过一个"传统"与"现代"互相激荡的历史阶段。并且由于各民族的文化背景不同，这种激荡的过程与结局也彼此殊异。换句话说，每一民族的传统都有其特殊的"现代化"的问题，而现代化则并不是在价值取向方面必须完全以西方文化为依归。以前的人，把"西化"和"现代化"简单地等同起来，显然是一错误。

最近几年来若干地区的文化动态更使我们真切地认识到：今天世界上最坚强的精神力量既不来自某种共同的阶级意识，也不出于某一特殊的政治理想。唯有民族文化才是最经得起时间考验的精神力量。伊朗对西方文化特别是美国文化的强烈反抗，虽已越出理性的轨道，但其所表现的乃是民族文化意识的觉醒，则至为明显。伊朗的文化传统寄身于伊斯兰教，亦正如波兰的民族精神依附于天主教。波兰天主教的精神权威往往超乎共产党的领导效能之上，这尤其是文化力量大于政治力量的明证。

基于我们今天对文化的认识，中国文化重建的问题事实上可

以归结为中国传统的基本价值与中心观念在现代化的要求之下如何调整与转化的问题。这样的大问题自然不是单凭文字语言便能完全解决的，生活的实践尤其重要。但是历史告诉我们思想的自觉依然是具有关键性的作用的。自“五四”运动以来，中国文化重建所遭遇到的挫折至少一部分是由于思想的混乱而造成的。

造成中国思想贫困的客观因素当然很多，不过从主观方面来看，中国学术思想界本身也不能完全辞其咎。70年来，中国并没有一个持续不断的文化建设的运动。前已指出，“五四”新文化运动，不幸变质太早，还来不及在学术思想方面有真实的成就，便已卷入政治漩涡中去了。这和西方的“文艺复兴”、“启蒙运动”或中国的“理学运动”都无法相提并论。古人说“礼乐所由起，百年积德而后可兴也。”近代中国便正缺少这样一个“积德”的阶段。但问题并不完全在于政治社会情况的不安定，以致学术工作无从循序渐进。更重要的是多数文化运动的领导人物仍然摆脱不了“学而优则仕”的传统观念的拘束，因此不能严守学术岗位。在他们的潜意识里，政治是第一义的，学术思想则是第二义的；学术思想本身已无独立自足的意义，而是为政治服务的事物。自康有为著“新学伪经考”、“孔子改制考”以来，这种偏向便愈来愈显著。不但治中学者如此，治西学者亦复如此。一般倾慕西方文化的人在取舍抑扬之际也缺乏真知灼见；他们往往对自己还没有十分弄清楚的东西，已迫不及待地要用之于中国政治和社会的改造上面。这种轻率而又轻薄的态度不但与西方“为知识而知识”的精神完全背道而驰，而且也和中国人所一向讲究的为学须分本末人己的传统大相径庭。王安石是一位用学术来改造政治的伟大人物，他便曾把学术与政治之间的领域作了恰如其分的划分。他说：

为己、学者之本也。……为人、学者之末也。是以学者之事，必先为己，其为己有余，而天下之势可以为人矣，则

不可以不为人。故学者之学也、始不在于为人，而卒所以能为人也。今夫始学之时、其道未足以为己，而其志已在于为人也，则亦可谓谬用其心矣。谬用其心者，虽有志于为人，其能乎哉！（《临川先生文集》卷六十八“杨、墨”）

中国近代从事文化运动的人便不幸而犯了“其道未足以为己，而其志已在于为人”的大病。

以往的失败对我们有绝大的启示。文化建设必须立足于学术思想的浓厚基础之上；这是需要坚韧的精神和长期而艰苦的努力才能获得的。70年来，我们都在“临渊羡鱼”的心理状态下蹉跎过去了，但“退而结网”的工作却始终没有认真地进行，这是今后必须补足的一课。

中国传统中的基本价值与中心观念如何转化？这个问题太大，没有人能给予简单的答案。就学术思想的范围之内所能作的努力而言，我个人在经过了慎重的考虑之后，愿意提出以下几点建议：

第一，现代性格的文化重建和董仲舒时代的崇儒运动不同，它绝不能基本上依赖政治力量。以西方文化而论，其现代性正表现在从中古政教合一的局面中解放出来。这个发展始于文艺复兴，至启蒙运动（Enlightenment）而正式完成。汉代去古未远，且有秦代以吏为师的先例，所以董仲舒的“更化”仍走的是官师合一的“复古”道路。事实上，中国史上的重要文化运动无不起源于民间，先秦诸子、六朝玄学与佛学、宋明理学都是如此。但这些运动最后往往流为官学，因而失去其活力。两汉的经学，唐代的三教讲论，明、清的程朱正学都是显证。今后的文化发展必须要突破这一传统的格局。学术和文化只有在民间才能永远不失其自由活泼的生机；并且也唯有如此，学术和文化才确能显出其独立自主的精神，而不再是政治的附庸。但是这并不表示学术与文化必然是和政府处在对立的地位，或与政府不发生任何关系。

在现代化的社会中，学术与文化有时可以是一种“批判的力量”，但这种批判的锋芒并不是专门指向政府的。另一方面，政府对学术与文化则有从旁支持与奖励的责任；这种支持与奖励又往往是和现代化的程度成正比例的。我说“从旁”，其意在强调学术与文化自具独立的领域，政府只有提供经费的义务，而无直接干涉的权力。当然，学术与文化脱离了政治的控制之后还会遭到其他问题的困扰，但是问题的性质已变，是现代的而不是传统的了。

第二，如果如上面所说，文化重建涵蕴着传统观念与价值的转化，那么，政治与学术思想之间的关系必须作新的调整，即不再是第一义与第二义的关系。根据中国传统的理论，道统本当在政统之上；学术思想较之政治是更具有根本性质的人类活动。然而以实际情形言，政治在整个中国文化体系中却一向是居于中心的位置。传统社会的人才几乎大部分集中在政治方面，便是明证。自汉代经学与利禄相结合以后，学术思想的领域便很难维持它的独立性，而成为通向政治的走廊。从博士制到后代的翰林制，传统的学术机构是附属于政府的，因此并没有自主的力量。大体而论，中国历代的学术是靠少数学者以私人的身份来维持的。宋、明儒者如周、张、二程、朱、陆以至陈白沙、王阳明等人，其学术皆由深造而自得之，不但得不到朝廷的支持，而且还被斥为“伪学”、异端。二程、朱子、阳明都时时忧虑科举会妨害真学术。这尤可见学术领域受政治力量冲击之一斑。传统中国所谓读书人之中，绝大多数是为了功名利禄而读书的。其中偶然也有因习举业而接触到圣人之道，便从此转向学术方面的，但毕竟是太少了。在这种风气的长期熏陶之下，中国知识分子无形中养成了一种牢不可破的价值观念，即以为只有政治才是最后的真实，学术则是次一级的东西，其价值是工具性的。这种观念在近代史上的具体表现便是把一切文化运动都化约为政治运动。不但“五四”新文化运动终结于政治分裂，其他许多规模较小的文化

活动最后也都经不起政治浪潮的冲击。另一方面，不少从事于政治活动的人也往往在开始的时候假借学术或文化的名义。换句话说，政治永远是最后的目的，学术与文化不过是手段而已。在这种情形之下，学术与文化是谈不上有什么独立的领域的。因此在今后文化重建的过程中，我们必须要彻底改变看法，牢牢地守住学术文化的岗位。现代中国最流行的错误观念之一便是把一切希望都寄托在政治变迁上面——无论是革命式的或是改良式的。一般知识分子似乎认为只有政治变好了，中国的文化、社会、经济各方面才能跟着起变化。这种想法的后面不但存在着一种急迫的心理，而且也透出对政治力量抱有无限的信任。后者正是中国传统所留下来的成见。戊戌政变时王照主张先多立学堂，改变风气，然后再行新政。这是从文化到政治的一条正路。但是康有为不以为然，他对王照说："列强瓜分就在眼前，你这条道如何来得及?"无可讳言，康有为的想法在今天中国仍然是十分普遍的。

我们今天不禁要问：何以近百年来我们这样重视政治的力量，而在中国现代化的整个过程中政治竟是波折最多、进步最迟缓的一个环节呢？即使是在许多号称追求民主的中国知识分子身上，我们也往往看不到什么民主的修养。这最足说明政治的是一种浮面的东西，离不开学术思想的基础。近代中国政治素质的普遍低落正反映了学术思想衰微的一般状态。在学术思想方面未发生建设性的根本变化之前，政治方面是不会突然出现奇迹的。因此，我愿意郑重地指出，任何对于中国文化重建的新尝试都不能不从价值观念的基本改变开始，那便是说：我们必须把注意力和活动力从政治的领域转移到学术思想的阵地上来。这一观念上的转变不但是现代化的一个先决条件，而且也符合中国传统关于政治与学术之间的理论分野，这种分野不幸在实践中遭到长期而严重的歪曲，现在似乎是到了必须彻底改正的时刻了。

第三，我想非常简略地谈一谈有关文化重建的实质内容的问

题。70年来一切关于中国文化重建的问题其实都可以归结到一个问题，即在西方文化的冲击之下中国文化怎样调整它自己以适应现代的生活。因此今天中国所谓文化重建决不仅仅是旧传统的“复兴”问题。近代中国虽屡经战乱，但并没有遭到中古欧洲被“蛮人”征服的命运，在文化上更没有进入任何“黑暗”时代。“文艺复兴”（Renaissance）在中国的出现是既无必要也不可能的。许多人所深为慨叹的中国传统文化的衰落其实乃是在西方文化冲击下的蜕变历程。用我们今天的眼光来回顾，这个历程中诚不免充满着非理性的盲动。但这恐怕只能归咎于无可避免的历史命运。因为近代中西文化的接触并不是事先计划好的，而且在中国一方面，更是完全没有任何心理准备的。从这一意义来说，我们只好接受这个历程是既成的事实，而毋须过分地惋惜。文化重建决不意味着我们要回到19世纪中叶以前的历史状态。谁都知道那是不可能的。

如果我们所期待的文化重建无可避免地要包含着新的内容，那么西方的价值与观念势将在其中扮演重要的角色。事实上，由于近百余年来各种西方的价值与观念一直不断地在侵蚀着中国，中国文化早已不能保持它的本来面目了。现在的问题只是我们怎样能通过自觉的努力以导使文化变迁朝着最合理的方面发展而已。

提及文化的方向，我们便自然地想到“五四”的新文化运动。这是中国近代史上第一次具有明确的方向的思想运动，即所谓民主与科学。今天回顾起来，我们当然不难看出“五四”时代人物在思想方面的许多不足之处。最重要的是他们对科学和民主的理解都不免流于含糊和肤泛。至于他们把民主与科学放在和中国文化传统直接对立的地位，那更是不可原谅的大错误。但是就中国文化重建的方向而言，民主与科学确代表现代文明的主要趋势。“五四”所揭示的基本方向通过60年的历史经验而益见其为

绝对的正确。我们稍稍追溯一下“五四”前后中国社会的实际状态，便不能不承认新文化运动在当时确曾发挥了心灵解放的绝大作用，这是一个无可争辩的历史事实。

民主与科学虽然是近代西方的观念，但是它们和中国文化并不是互不相容的。英国的李约瑟曾一再强调中国自有其科学的传统，民主作为一种尊重人性的政治理想而言，也和儒家与道家的一些中心观念有相通之处。因此，我们接受民主与科学为文化重建的起点并不意味着走向西化之路。这里用“起点”两字是表示两重意思:第一，离开了民主与科学的现代化中国是不可想象的事;这是文化重建的基本保证。因此我们今后仍然要继续高举民主与科学的鲜明旗帜。第二，我们已与“五四”时代的认识不同，民主与科学绝不能穷尽文化的全幅内容。道德、艺术、宗教等等都需要经过现代化的洗礼，但是并不能直接乞灵于民主与科学。“五四”以来形成思想主流的“实证主义”（Positivism）的观点必须受到适当的矫正。换句话说，文化重建虽以民主与科学为当务之急，然而在民主与科学之外仍然大有事在。

今天重新肯定“五四”在文化方向上的正确性是十分必要和适时的。最近二三十年来，我们常常看到不少爱护中国文化的人对“五四”的缺点严加谴责并进而否定它所代表的文化方向。“五四”时代的人对中国传统文化，特别是儒家的攻击诚然失之过激，这是不必讳言的，这种激烈的态度也是近代西方启蒙运动的一个基本特色。18世纪伏尔泰、狄德罗等人对基督教传统的攻击也同样不免过火。但是，另一方面，如果我们把当时的教会和在社会上流行的种种黑暗的习俗联系起来看，我们便自然会对这些启蒙思想家的激越情绪产生一种同情的了解。连理性主义大师康德都因为有关宗教的言论而受到政府的迫害，其他也就可想而知了。以彼例此，我们在评价“五四”的时候也必不可由于事过境迁之故而把“五四”的思潮和当时的历史背景完全割裂开

来。当我们看到民国初年北京、上海十七八岁的少女还在"礼教"的压力之下为未婚夫"殉节"时，恐怕只有最无心肝的人才能为"饿死事小，失节事大"的话辩护吧！康德认定启蒙的精神是："人必须随时都有公开运用理性的自由。"("The public use of one's reason must be free at all times")"五四"的原始精神正是如此，即不受一切权威的拘束，事事都要问一声："为什么?"

我决不是无条件地颂扬"五四"的文化运动，更不以"五四"为满足。恰恰相反，我们早就应该超越"五四"的思想境界了。但是由于"五四"在学术思想方面缺乏真实的成就，当时所提出的民主与科学到今天还依然大部分停留在理想的阶段。所以在我们要求超越"五四"的同时，我们还得补上"五四"时代未能完成的思想启蒙的一课。今天知识分子尤其迫切地感到有"再启蒙"的需要。因此无论"五四"本身具有多少缺点，它所揭示的方向在今后文化重建的过程中都必须获得肯定。

一方面肯定"五四"的启蒙精神，另一方面超越"五四"的思想境界，这就是中国文化重建在历史现阶段所面临的基本情势。在结束本文之前，让我对超越"五四"的思想境界这一点再略作说明。

前已指出，自清末以来中国思想界一直是处在一种不健康的急迫心理的压力之下。"五四"时代的人物也不例外，因此视野和胸襟都不够开阔。他们往往不能对中西文化在道德、宗教等精神层面所遭遇到的现代危机有任何深刻的同情和理解。不但中国的理学和佛教仅成为抨击的对象，西方的基督教和唯心论一系的哲学也得不到公平的待遇。至少"五四"的主流思想是显然带有这种粗暴的倾向的。在这一类的偏见方面，我们今天自然没有理由再步"五四"的后尘了。

文化重建必须建立在对中西文化的真实了解的基础之上。这正是我们几十年来应该从事但是却没有认真进行过的基本工作。

中西文化传统都包涵着非常复杂的历史成分，决不是三言两语所能概括得尽的。我们有时为了讨论的方便，不免要用某些简单明了的概念来对中西文化作一种总提式的描述。例如有人说中国文化是静态的，西方文化是动态的；也有人说前者是知足的，后者是不知足的；更有人说前者是德性的，后者是智性的。这种概括式的对照当然并不全是毫无根据的胡说，但是如果运用得不当却最能引致认识的混乱和思想的贫困。“五四”以来好几次所谓“文化论战”都足以说明这种情况。所以就文化重建的主观条件言，我们首先必须调整观念，尽量保持一种开放的心灵，只有如此，我们才不会重蹈以往论战双方那种偏狭武断的覆辙。

中西思想传统都不是和谐的整体，其中包涵了许多互相歧异以致冲突的成分。中国思想史上早已有儒、释、道的三大系统，而每一系统之内又复有宗派之别。西方文化的来源是多元的，所以情形更是复杂万分。宗教、哲学、科学、文学、艺术从来便各有独自的领域，也各具不同的传统。以眼前而论，西方世界在学术思想方面尤其充满着内在的矛盾和紧张。撇开马克思主义与非马克思主义两大壁垒的对峙不谈，学术界便有所谓人文学与科学的“两个文化”的冲突，哲学界也有英美分析传统与欧陆的存在主义和现象论之间的争执；在一般思想界，德国的“批判理论”（Critical Theory）现在正在向主流派的政治社会学说挑战。这一派人特别强调知识的批判性格和解放效能。这是西方式的知行合一的理论，在思想上一部分渊源于马克思所谓哲学的任务在于改变世界之说。甚至在西方思想的核心部分，即知识论的领域内，今天也大有异说竞起的趋势。科学哲学（Philosophy of Science）的最近发展已相当改变了以往实证论者对“科学”和“知识”所持的那种偏狭看法。在有些识解宏通的哲学家（如柏特南 Hilary Putnam）的眼中，文学、人文学、伦理学等也一样具有“知识”的身份，不过与自然科学的知识不尽相同，不能“形式化”（un-

formalizability）而已。（可看 Putnam 的近作 Meaning and the Moral Sciences，Routledge & Kegan Paul，1978）

仅仅以学术思想的主要流派而论，中西文化的内部已经是如此复杂，则如何斟酌尽善以消纳西方思想于中国文化系统之中自然是一种不可想象的巨大工程。从前佛教传入中国，从汉末到宋代，经过近 1000 年的发展才有理学出来总结了思想重建的历史事业。但是佛教不过一种宗教，其最初的影响大体上仅限于信仰方面。西方文化之侵入中国，其冲力及影响面都远非佛教所能比拟于万一。中国人在尚未正式触及西方思想之前，早已在政治、经济、社会各种生活层面上受到西方文化的强烈冲击。这种总体性的文化挑战是中国史上前所未有的遭遇。如果佛教中国化的历史经验足供参考，那么中西学术思想的真正融合必将是一个长期的发展历程。陈寅恪先生曾说：

> “窃疑中国自今日以后，即使能忠实输入北美或东欧之思想，其结局当亦等于玄奘唯识之学，在吾国思想史上既不能居最高之地位，且亦终归于歇绝者。其真能于思想上自成系统，有所创获者，必须一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位。此二种相反而适相成之态度，乃道教之真精神，新儒家之旧途径，而二千年吾民族与他民族思想接触史之所诏示者也。”（冯友兰《中国哲学史》审查报告三）

陈先生所推测的大方向自然不错，但是我们必须注意：西方思想绝不能简单地和佛教相提并论，佛教的基本立场是出世的，因此与中国思想的主流格格不入。西方思想则千门万户，其中颇不乏精微的入世理论，足与中国的旧说互相印证。尤其重要的是：前已指出，西方文化一开始就撼动了中国文化的根本。百余年来，不但中国的社会结构、经济形态、政治制度都发生了基本的改变，而且思想和语言也早已非复旧观。换句话说，中国的思

想传统一直在迅速地转化之中，远不像六朝、唐、宋时代那样容易保持“本来民族之地位”了。

我十分同情陈先生的说法，中国将来终必将在思想上自成系统；我也很同意陈先生的评价，玄奘的唯识之学在中国思想史上占不到最高的地位。但是我觉得中国现阶段学术思想的空前贫困正是因为今天缺乏玄奘型的人物，肯以毕生精力忠实输入西方的各种学说而不改其本来的面目。陈先生所说的“北美或东欧之思想”，大概是指当时流行于中国的实验主义和马克思主义而言。事实上，“五四”时代的知识界领袖们对这两种思潮还没有彻底弄清楚以前，就已迫不及待地把它们当作解决中国政治社会问题的万灵丹了。即使是对学术思想有真正兴趣的人也不免看事太易，往往根据西方某一家之言便要想贯通中西，以达到陈先生所谓“思想上自成系统”的境界。杜威、罗素、马克思、黑格尔、康德等等都曾先后在中国现代思想史上扮演过“西方圣人”的角色。这种浮薄的学风一直流传到今天，还没有完全矫正过来。

在步伐快速的现代世界中，中西思想的融合也许不必像佛教中国化那样要800至1000年的长时期才能完成。但是回顾我们70年来在学术思想方面的工作，无论就“整理国故”或“吸收输入外来之学说”而言，我们所取得的成绩都还是很有限的。因此这个巨大的工程恐怕决不是短时间内便能够告一段落。我在本文的开始曾引了董仲舒“退而结网”的话。这个“退”字尤其是我们应当特别注意的。献身于学术思想的人永远是甘于寂寞的工作者；他们必须从热闹场中“退”下来，走进图书馆或实验室中去默默地努力。佛教之所以能震荡中国，正是由于有鸠摩罗什、真谛、玄奘等许多大师不断地在那里埋头从事译经的工作。这种工作记载在历史上好像非常热闹，其实他们当时的生活却是隐退而寂寞的。如果我们承认输入吸收西方各种学说是中国文化重建的重要一环，那么这些佛教大师的范例依然是值得我们师法的。

但是这种“退”并不是消极逃避;相反的，从整个文化史的观点看，乃是最积极的进取。孔子晚年返鲁编定六经，便可以说明“退”的涵义。汤恩比（Arnold Toynbee）论文明的发展曾提出过“退却与重回”（withdrawal and return）的公式，则尤足与“退而结网”、“退而更化”之意互相发明。佛教虽主出世，但是中国的华严宗却有“回向”之说，可见得“退”就是为了“回”，而且也只有在“退”的阶段中才能创造出“回”的条件。愿以此意，与有志于文化重建的朋友们共勉之。

1981年2月5日于耶鲁大学

中国知识分子的创世纪

上篇:知识分子的传统和特性

中国知识分子的传统是源远流长的,在世界文化史上占有一个非常独特的位置。

但是这个历史论断如果认真解释起来是很费力的。我们首先必须确定"知识分子"的基本涵义。在现代一般的用法中,"知识分子"(英文 intellectual)是指一切有知识、有思想的人,也就是所谓"脑力工作者"(中国古代称之为"劳心者",而西方称之为 mental worker)。这种知识分子的教育程度大致因社会的状态而异:在经济先进的国家中,至少大学毕业以上的程度的人才可以称之为"知识分子";在经济比较落后的地区,也许中学毕业生已经可以算作"知识分子"了。

我们可以说,这种一般意义的知识分子存在于每一个社会的每一个历史阶段之中。史学家和社会学家有时把他们集体叫做

“知识阶层”（intellectual stratum）。从时间上说，他们至少是和文字的出现同其古老的。自从有了“文字的突破”，便有各种以文字为专业的人。殷商时代的“卜人”，周代的各种“史”等都是这种“知识分子”的原型。甚至其他初民社会的巫师（如《楚辞》中的“巫咸”）也可以归于同一类人之内。汉代的司马迁说：“文史星历近乎祝卜之间”。这句话便真实地反映了中国古代“知识分子”的原始型态。不用说，“知识阶层”的构成分子及其具体的分化是随着时代的进步而逐步发展、变迁的。在秦汉以后的中国社会，一般是以“士”或“读书人”来代表这一个阶层的。由于在现代社会中知识日趋专业化的结果，今天我们提到“知识分子”时便自然地会联想到科学家、学者、教师、艺术家、工程师、医师、律师以至牧师种种职业的流品。这已远非中国传统的范畴所能包括的了。

然而本文所要讨论的却不是上述这种一般意义的“知识分子”。西方人今天常说“知识分子代表社会的良心”。这是指一种特殊意义的“知识分子”，本文的主旨便是要讨论代表“社会良心”的中国知识分子及其历史的传统。

我们怎样才能把这两种意义的“知识分子”加以区别呢？这无疑是一个非常困难的课题。但是不少学者都曾作过这种努力。我现在要举出两个学人的说法作为讨论的起点：一个是研究美国知识分子的，一个是研究俄国知识分子的。我引用他们两人，主要是因为他们的说法大致符合中国人关于知识分子的传统见解。

美国已故的著名史学家霍夫斯塔德（Richard Hofstadter）认为现代的知识分子一方面固然与他们的专业知识或技术知识是分不开的，但另一方面仅仅具有专业或技术知识却并不足以享有（上述特殊意义的）“知识分子”（intellectual）的称号。一个科学家、工程师、律师，或报刊编辑在执行他的专业任务时，他只能算是一个“脑力工作者”。换句话说，他是以他的专业知识来换

取生活的资料，而他所做的也都是他的职业本分以内的工作。如果他同时还要扮演“知识分子”的角色，那么他便必须在职业本分以外有更上一层楼的表现。这种更高的表现有两个方面：一方面是他对自己的专业知识和思想有一种庄严的敬意。他的目的不复限于用专业知识来谋生，而是要在他所选择的专业范围内严肃地追求真理。一切知识和思想——无论是自然科学的、社会科学的，或是人文科学的——都有客观的准则和内在的理路，不是由任何外在的权威所能够横加干涉的。一个敬业的知识分子必须谨守自己的求真精神和节操。他一定要“造次必于是，颠沛必于是”，尤其要“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”。这是一种近乎宗教奉持的精神。苏格拉底说：一个不经反省或检讨的人生是不值得过的人生。这句名言是对知识分子的生活的一种最真切的写照。对知识和思想持这样庄严的态度的人也必然是具有崇高的道德情操的人。这一类型的知识分子决不会是仅仅关怀一己利害的“自了汉”。相反地，从求真的精神上所发展出来的道德情操自然会引导他们去关怀文化的基本价值，如理性和公平。知识分子之所以能够代表“社会的良心”，其最重要的根据便在这里。

以上是知识分子的庄严虔敬的一面。（霍氏称之为 piety）。但是知识分子还有轻松活泼的一面（霍氏以 playfulness 来形容，恰好相当于《论语》所说“游于艺”的“游”字），如过度地执著于自己所持的思想观念，则不免有使精神陷入僵硬封闭、甚至狂热的危险。真理是无穷的、多元的，因此真正的知识分子必不可为自己的“一曲之见”所蔽。同时，人所能掌握的真理又往往是相对的，随时间的推移或空间的变易而逐渐失去其初发现时的光辉。“游于艺”的精神则能使人永远保持一种活泼开放的求新兴趣。所以知识分子在自己专业以外还要尽量培养对其他方面的知识和思想的广博趣味。“游于艺”仍然是严肃的，不过不从狭

隘的、功利的专业观点出发而已。知识生活的意义主要并不在于占有已知的旧真理，而在于不断地寻求未知的新真理，有人说，知识分子是一个永远把答案变成问题的人。这是对“游于艺”的精神的一种最适当的描写。只有如此，知识分子才能发展出他所必须具备的一些重要品质，例如不武断、容忍、有通识、超越的精神和批判的态度。

严肃虔敬和轻松活泼之间，当然也存在着一定的矛盾和紧张。但是这种矛盾和紧张正是创造力的根源。二者之间是一种辩证的关系，因此必须维持一种辩证的、动态的平衡。霍氏最后更指出，古今真正的知识分子多少都兼具此严肃和轻松的两面，不过二者的比重往往因人而异。

霍氏对知识分子所作的界说大致是和中国的传统看法相近的。《论语》、《孟子》中一方面强调“士志于道”、“士尚志”、“士不可以不弘毅，任重而道远”等等严肃、超越的态度，另一方面也注重轻松活泼的精神。例如上文所引的“游于艺”便是明证。只有具备了“游”的精神，知识分子才能够达到“乐道”、“乐学”的境界。《礼记·学记》说：“不兴其艺，不能乐学。故君子之于学也，藏焉，修焉，息焉，游焉。夫然，故安其学而亲其师，乐其友而信其道。”这段话恰恰可以说明“士”或“君子”为什么要“游于艺”。孔子常常重视快乐的“乐”，如“仁者乐山，智者乐水”，又称赞颜回能“不改其乐”，其用意正在于要知识分子保持一种开放的心灵，作到“毋意、毋必、毋固、毋我”的地步。用现代的话来说，便是不主观、不武断、不固执、不自以为是。后世的思想家中也颇不乏深明这种道理的人，如周敦颐要人“寻孔、颜乐处”，程颢受了他的影响，一生都向往着“光风霁月”那种活泼洒落的胸怀。所以程氏才说：“人心常要活，则周流无穷，而不滞于一隅。”

霍氏所讨论的是现代西方社会上的知识分子，尤其是以西欧

和美国为对象。现在我们要再谈一谈俄国的知识分子问题。我们都知道俄国近代上有一个知识分子阶层，叫做 intelligentsia。关于这一个阶层的历史起源和社会作用，专家们有种种不同的看法，这里毋须涉及。最近，以色列的康菲诺（Mchael Confino）综合各家的意见，把这一阶层的特征归结为以下的五点：

（一）对于公利益的一切问题——包括社会、经济、文化、政治各方面的问题——都抱有深切的关怀。

（二）这个阶层常自觉有一种罪恶感，因此认为国家之事以及上述各种问题的解决，都是他们的个人责任。

（三）倾向于把一切政治、社会问题看作道德问题。

（四）无论在思想上或生活上，这个阶层的人都觉得他们有义务对一切问题找出最后的逻辑的解答。

（五）他们深信社会现状不合理，应当加以改变。

这一阶层在俄国现代化的进程中究竟发挥了多大的力量虽然不易断定，但是他们曾对后来布尔什维克的革命有开路之功，则是不可否认的。

我引康菲诺的研究结论只是要说明，近代俄国也和西方一样，产生了一批超越个人利害的知识分子，关怀全社会的公共事务。在这个意义上，在俄国的 intelligentsia 无疑也代表了当时的"社会的良心"。

尤其值得注意的是康氏综合出来的五项特征大体上也和中国知识分子的传统有深相契合之处，特别在责任感和关心世事的方面。从曾参的"仁以为己任"到范仲淹的"以天下为己任"都能用来说明中国知识分子对道德、政治、社会各方面的问题具有深刻的责任感。谈到关心，更自然地会使我们联想到明末东林党顾宪成的一副对联的下句："家事、国事、天下事、事事关心。"在1960年，这种"关心"的传统精神仍然跃动在中国知识分子的生命之中。邓拓在《燕山夜话》中便写过一篇"事事关心"的杂

文。他在“歌唱太湖”的一首诗中更写道：

东林讲学继龟山，事事关心天地间。莫谓书生空议论，头颅掷处血斑斑。

这是中国知识分子的传统延绵不绝的明证。

以上所论清楚地显示出：代表“社会的良心”的知识分子无论在西方社会或中国社会都是存在的。但是从历史的角度来观察，中西的知识分子传统却有极大的不同。这个传统在西方是一个现代的现象。一般地说，其形成不能早于十七十八世纪。西欧启蒙运动中的“思想家”（philosopher）大概可代表西方知识分子的原型；俄国的 intelligentsia 的远源也只能上溯到 18 世纪。在西方的对照下，中国知识分子的传统真可算是源远流长的了。我们的传统至少要从春秋战国时代算起，足足有 2000 多年的历史，而且几乎可以说是没有中断过。本文开始处说它在世界文化史上占有一个独特的位置，便是指这一点而言。下篇我们先要稍稍解释一下这个独特传统的历史文化渊源，然后我们才能更进一步展望中国知识分子的“创世纪”。

下篇：文化渊源和展望

近来不少社会学家、史学家、哲学家都注意到古代文明发展的过程中有一个思想上的突进阶段，他们把这一阶段称之为“哲学的突破”（philosophic breakthrough）。这是上篇所说的“文字的突破”以后的另一个最重要历史里程碑。以古代世界的几个高级文化而论，希腊的哲学、以色列的宗教先知运动、印度的印度教和佛教、中国的先秦诸子，都是这一“突破”的具体表现。后来希腊哲学和以色列的宗教合流而形成西方文化的传统，而印度和中国则大体上沿着原来“突破”时的方向前进。所以今天我们

往往还以这三支文化代表人类智慧的三大原型。

所谓“哲学的突破”，是说人对于他所属的现实世界发生了一种“超越的反省”。他开始有系统地追寻一些关于存在的基本问题，例如：宇宙是怎样创生和运行的？人在宇宙中占有什么地位？生命的意义究竟是什么？人间世界——文化社会秩序——又是怎样成立的？这个人间秩序是合理的吗？这一类的问题很多，我们无法一一列举。我们只想强调一点，即这些基本问题是具有普遍性的，是每一个高级文化在“突破”阶段都要追问的，尽管追问的方式和问题的重点及其出现的先后会各有不同。由于“哲学的突破”，人便在现实世界之外开辟了另一个世界——理想的世界、精神的世界，或意识的世界。

我们当然承认这个精神世界是有物质基础的，“意识”是不能完全脱离于“存在”的。“哲学的突破”一定要在古代文明发展到一定的阶段才能发生，这一事实的本身已充分说明了“意识”与“存在”之间的关系。但是另一方面，在任何一个具体的文化系统中，因“哲学的突破”而出现的理想世界却对该文化以后的发展具有长期的支配作用、规范作用。我们今天仍然能清楚地分辨出世界上各种民族文化的传统便是这一重要事实的最好说明。

“哲学的突破”之所以如此重要，是因为一个民族的中心文化价值大体上是在这一阶段定型的；而这些价值对该民族此后的发展则起着范畴的作用。西方人在今天仍以“公平”（justice）、“理性”（reason）、“爱”（love）、“自由”（freedom）等为普遍的价值，其来源便在古代希腊哲学和希伯来宗教。中国人在未接受近代西方文化挑战以前，“仁”、“义”、“礼”、“智”、“信”这一类的价值也是多数人所肯定和接受的。甚至在与西方思想接触以后，谭嗣同也还有《仁学》之作，肯定了“仁”的价值。而且价值系统并不是单纯的名词的问题；它涉及一个民族中的每一个人

对于宇宙、自我、社会、生死种种基本问题的实质的看法。从实质方面看，中国的文化价值一直到今天也还是充满着活力的。

所谓代表“社会良心”的知识分子是“哲学的突破”以后才出现在历史舞台上的。社会学家席尔思（Edward Shils）指出古代各民族的知识阶层最初都和一种“神圣的”（sacred）传统有渊源。这个“神圣的”传统便是上文所说的“理想世界”、“精神世界”；而落实到每一民族的文化上，这种精神世界则成为价值系统。所以知识分子自始便是文化价值的卫护者。他们有了超越的精神权威为根据，才能反过来批判现实世界中种种不合理的现象。

文化价值代表每一民族在每一历史阶段的共同而普遍的信仰，因此才具有神圣的性质。西方人至今仍相信“天赋人权”、相信上帝创造的人都是平等和自由的。这一类的信仰可以上溯到希腊的“公平”、“理性”和基督教的上帝观。古代中国人相信人性中都具有仁、义、礼、智、信的成分，这也涵蕴着人是生而自由和平等的。所以汉代诏书中禁止贩卖奴隶常常用“天地之性人为贵”作为根据。这些都是文化价值的具体表现。

文化价值为什么能成为一个民族的共同而普遍的信仰呢？用西方的观念说，这是由于理性思考的结果。每一个人都是有理性的。人只要能自由地运用理性，对现实的生活经验进行系统的反省和检查，便自然可以照明现实世界上种种不合理的现象。孟子说“心之官则思”，又说“思则得之，不思则不得也”，实际上也是指人的理性而言。理性当然不能不受时代和经验的限制。时代愈进步，经验愈积累，知识愈丰富，人的理性当然也愈清明。许多在古人认为合理的事物，在今天看来已经不再是合理的了。这是理性在经验中发展的必然结果。但是理性仍是此理性，这一点是没有古今之异的。

人类虽然具有共同的理性，然而古代几个高级文化在“哲学

的突破”阶段所采取的路向却各有不同。大致说来，希腊哲学是以寻求宇宙构成的终极原理及其运行规律为主，这是西方自然科学的远源；以色列的先知运动突出了“创造主”的观念，以人间秩序来自上帝的意旨；印度的突破则以现实世界为虚幻，其基本方向是离世或出世的；后来基督教和希腊古典文化合流，哲学成为神学的婢女，这便形成了中古以下以宗教为主体的西方文化。因此无论在印度文化、中古西方文化，或后起的伊斯兰文化中，精神价值都是寄托在宗教之中；僧侣阶层才是价值的卫护者。在这些文化中，俗世的（secular）知识分子作为一个社会群体而言几乎是不存在的。这恰好说明为什么西方各国一直要到宗教革命甚至启蒙运动以后才出现了现代型的俗世知识阶层。

中国的情况却截然相异。中国古代的“哲学突破”最早有儒、墨、道三派；而儒家后来则成为中国思想的主流。儒家超越了古代的宗教传统，由“天道”转向了“人道”。这一趋势早已确立于孔子以前的郑国子产。中国人把“哲学突破”后所建立起来的精神世界或理想世界称之为“道”——“道”即是人人都走的大路。但中国人的“道”基本上既不寄身于宗教，也不托庇于思辩形而上学。“道”超越现实的世界，然而并非完全脱离人间。孔子说：“未知生，焉知死？未能事人，焉能事鬼？”这种态度基本切断了建立宗教之路。庄子说：“六合之外，圣人存而不论。”这种说法又阻碍了建立思辩形而上学之路。古代三派思想中，只有墨子的“天志”说倾向于把人世间的精神价值依附于古代“天”的宗教传统之中。但是墨家在秦汉以后便逐渐归于沉寂了，在中国的思想主流中不占重要的地位，可以存而不论。

我们可以大胆地说，在中国历史上，维护精神价值和代表社会良心的知识分子主要来自两个思想流派，即儒家和道家。这两派都是着眼于“人世间”的（“人间世”是《庄子》内篇中的一个篇名）。他们都用一种超越性的“道”来批判现实世界。所不

同者，儒家比较注重群体的秩序，道家较偏重个体的自由；儒家较入世、较积极，道家较出世、较消极而已。（中国的法家可以说并没有超越的精神世界；他们只是在技术上为统治者——“人主”——提供维持权势的原则。法家的“法”绝不同于西方的“自然法”（natural law）；它绝对没有比现实政治权势更高一层的权威。所以此处不加讨论。）

在中国历史上，儒家型的知识分子坚持“道”高于“势”。孔子说：“天下有道，则庶人不议。”他的反面意思正是认为现在“天下无道”，所以他才不能不批判一切不合理的现象（古代“议”字即是今天所谓批评、抗议的意思）。孟子更为激烈，“道”高于“势”的观念便是由他正式提出来的。所以，他才能说“民为贵，社稷次之，君为轻”和“闻诛一夫纣，未闻弑君也”这样一类的话。后来汉儒如董仲舒所说的“天”和宋儒所说的“理”，也全部是用来压制和驯服政治权势的。明代的吕坤说得最彻底：

> 故天地间惟理与势为最尊。虽然，理又尊之尊也。庙堂之上言理，则天子不得以势相夺。即夺焉，而理则常伸于天下万世。故势者，帝王之权也；理者，圣人之权也。帝王无圣人之理则其权有时而屈。然则理也者，又势之所恃以为存亡者也。以莫大之权，无僭窃之禁，此儒者之所不辞，而敢于任斯道之南面也。（见《呻吟语》卷一之四）

席尔思曾指出：历史上维护精神价值的知识分子往往发展出一种“自尊自重”的气象。吕坤的话便为他的论断添了一条最有力的证据。

儒家型的知识分子并不只是“坐而言”的；他们同时也是“起而行”的。马克思曾有一名言，他说：“从来的哲学都是解释世界的，但更重要的是改变世界。”这句话针对西方希腊以来的思辩哲学而言是正确的。西方的哲学传统确以解释世界为主题，因此逻辑学和知识论成为哲学的主流。但是中国思想，特别是儒

家思想，却恰好是以改变世界为基调的。儒家型的知识分子在社会危机的时代总是要用他们的“道”来“拨乱反正”、来“纲纪世界”。

中国有世界史上最早而规模也最大的学生运动。东汉晚期（公元2世纪下叶）的太学已有3万多学生，他们和朝廷上有正义感的知识界领袖联合起来向政治上的恶势力——宦官——作殊死的斗争。其中知识分子的领袖如李膺、陈蕃和范滂都具有“以天下为己任”的精神。史书上说李膺“欲以天下风教是非为己任”，又说陈、范两人“有澄清天下之志”。这种精神较之上篇所说西方近代的知识分子（包括西欧、美国和俄国），只有过之，而无不及。后来宋代的太学生也在国家危难的时候表现了同样的壮烈精神。宋人有诗形容太学是“带发头陀寺，无官御史台”。上句是说他们的生活清苦，下句正是颂扬他们勇于批评朝政。至于明末的东林党和复社的抗议运动，更是大家所熟悉的了。1919年北京大学学生所领导的“五四运动”在精神上显然也继承了中国知识分子的抗议传统。“五四”绝不是单纯的近代现象，更不全是西方文化影响下的产品。

道家型的知识分子从个体自由的观点出发，对于维护中国的精神价值也同样作出了重大的贡献。在批判现实方面，道家有时比儒家还更为彻底、也更为激烈。最显著的是魏晋时代的新道家，如嵇康、阮籍、鲍敬言等人，用“自然”的观念来批判官方儒学的“名教”或者“礼教”。明末王学提倡“三教合一”之说，其中当然融合了道家注重个体自由的成分。今天我们都知道的李贽便是这一思想运动中的杰出人物。李贽特别强调人的个性，甚至大胆地提出“私者，人之心”的新命题。这当然是接受了道家的观点（他写有《老子解》和《庄子解》各二篇）。他并进而肯定人有私心是“自然之理”，圣人应该“任自然之不齐以反乎自然”。这更可以看作魏晋新道家观点的继承与发扬。换句话说，

李贽在这里是再一次地用"自然"来打击"名教"的。魏晋的新道家和王学左派（包括李贽、何心隐等人）在清末革命期间便被章太炎、刘师培等人发现了。这又是"五四"时代"打倒吃人的礼教"的先声。鲁迅的思想中便包含了这种成分，所以他始终欣赏"非汤武而薄周孔"的嵇康。

总之，无论是儒家型或道家型，中国知识分子"明道救世"（顾炎武语）的传统一直延续了2000多年，至今仍在。这确是世界文化史上最独特、也最光辉的一页。中国知识分子所持的"道"一方面代表了超越性的精神世界，但另一方面却又不是脱离世间的。这是中国思想的重大特色之一。佛教经过中国化以后变成了禅学，也表现了同一特色。所以敦煌本《坛经》说："法元在世间，于世出世间，勿离世间上，外求出世间。"不离世间以求出世间，这就使中国的理想世界与现实世界成为一种"不即不离"的关系。"不即"才能超越，也就是理想不为现实所限；"不离"才能归宿于人间，也就是理想不至于脱离现实。这是中国知识分子所以形成其独特传统的思想背景。与中国的情形相对照，西方的理想世界［即所谓"彼世"（other-world）］与现实世界［即所谓"此世"（this-world）］显然有一种两极化的倾向。柏拉图哲学中的"理型"（forms）与具体事物、基督教的教义中的天国与人间，其对比都是非常强烈的。特别是在基督教成为西方文化的主流以后，"上帝的事归上帝管，凯撒的事归凯撒管"变成了一种普遍的信仰。这样一来，精神世界是属于教会的，精神价值的维护也完全落到了僧侣阶层的手上。俗世的知识分子根本已没有存在的余地，更不必说代表"社会的良心"了。

中西知识分子传统之异当然不是思想背景这一点所能解释的。在思想背景之外，当然还有社会背景。限于篇幅，本文不能详说了。我只想指出一点，即中国社会战国以来便没有西方式的世袭贵族阶级。西方的教会与贵族是教育和知识的垄断者，而中

国2000多年来，除了魏晋南北朝这一特殊历史阶段外，教育和知识大体上是向全社会开放的。自孔子以下，“有教无类”早已成为中国最重要的教育理想了。唐朝以后的中国知识分子尤多来自民间。所谓士庶之间，社会流动是比较大的；其界线也是比较不严格的。来自民间的知识分子自然较能具备代表社会良心的资格。

近百余年来，中国知识分子的独特传统不但没有失去它旧日的光彩，而且还焕发了新的光辉。中国近代史上一连串的“明道救世”的大运动都是以知识分子为领导主体的。无论是戊戌政变、辛亥革命、五四运动、国民革命，其领导人物主要都是来自知识阶层。从上面所分析的中国历史背景来看，这是丝毫不足为异的。知识分子有几个重要的特性最值得注意。第一是他们比较具有全面的眼光，因此能够敏锐地察觉到整个社会在一定历史阶段中的动向和需要。第二是作为基本精神价值的维护者，他们比较富于使命感和正义感，因此具有批判和抗议的精神。第三是他们比较能够超越一己的阶级利害，因此而发展出一种牺牲小我的精神。马克思和恩格斯现在已被尊奉为“无产阶级革命导师”，但是他们并不来自无产阶级；他们的真正社会成分正是知识分子。也许有人会问，马、恩两人是西方经过“俗世化”以后所产生的近代型的知识分子，怎么可以与中国传统型的知识分子相提并论呢？事实上，本文已经说明，由于思想和社会背景不同，中国知识分子的传统从来便是“人间性”的，西方的范畴在此根本不能适用。我并不是说，西方文化的挑战对中国近代的知识分子完全没有影响。西方文化（包括马克思主义）的冲击使中国知识分子获得了重大的思想解放是一件无可否认的事实。“五四”以来，中国知识分子已不再把传统的名教纲常看作天经地义了。但是这种影响仅限于思想信仰的内容方面，中国知识分子的性格并没有

发生革命性的变化。

本文的分析到现在为止都在强调中国知识分子传统的优越的一面。但是我并无意为这个传统涂脂抹粉。现在我便要进一步指出现代中国知识分子的严重缺点的所在。在我看来，在这些缺点未能克服之前，中国知识分子是无法获得新生的。

中国知识分子在性格上所表现的一个最大的缺点是由传统的政治权威造成的，特别是明清以来的专制政治。传统的知识分子虽然持“道”与“势”相抗，但是中国的“道”是无形式、无组织的，不像基督教或伊斯兰教那样可以通过有组织的教会和政治权威公然抗衡。除了极少数以外，大多数的中国知识分子都经不起政治权威的巨大压力。另一方面，政治权威对于所谓“道”也自有种种巧妙的运用。吕坤虽然可以说“势者，帝王之权；理者，圣人之权”，但实际上帝王却从来不甘于仅以“势”自居，他同时也要独占“道”和“理”的。所以帝王必须兼有“圣人”的美名。“作之君、作之师”在中国政治史上本是一个古老的传统。在这种专制传统的长期压迫之下，多数知识分子不但逐渐丧失了自信和自尊，而且同时还滋长了一种自疑和自罪的潜意识。这在过去是叫做“臣罪当诛，天王圣明”；我们今天则可以称之为“知识分子的原罪意识”。这种原罪意识仍深藏在近代中国知识分子的心底。知识分子在参加革命时尽管表现出勇往直前的大无畏精神，然而在革命领袖的新政治权威面前，他们便完全为原罪意识所支配，因此也就失去了最起码的独立判断的能力，当然更谈不上有什么批判的精神了。

中国传统的权威主义——特别是家长式的权威主义——对知识分子性格的形成也有严重影响。权威主义使他们永远在盼望能出现一位伟大的政治领袖和精神导师。有了这样的领袖和导师，他们便可以在最正确的领导之下贡献出他们的一切能力。很显然地，这是期待“明君”和“圣人”的传统心理的现代变形。这种

权威主义的期待当然并不限于最高一级的领导，而是遍及于每一个领导层次和单位的。不用说，在这一金字塔式的层层“领导”之下，知识分子的独立精神势必荡然无存了。

中国有一个强固的道德传统。但是和西方文化相对照，为知识而知识、为真理而真理的精神却终嫌不足。中国人对知识的看法过于偏重在实用方面，因此知识本身在中国文化系统中并未构成一独立自足的领域。这一点自然也影响到知识分子的独立精神。知识和道德之间必须取得平衡，这在今天已是有识之士所共同承认的。但在知识领域内，真理的检定自有客观的准则，绝不能为道德规范所取代。这也是不容争辩的。而且知识是道德的一个可靠的保证。关于这一点，中国的朱熹和戴震早已讲得十分明白。道德如果没有知识的支持是会发生种种流弊的，尤其容易沦为政治权威的工具。明清专制政治下的名教纲常便是最有力的证明。何况为知识而知识的求真态度，其本身便是道德精神的一种最高表现呢！政治权威侵犯知识领域是现代文化所绝对不能容忍的。希特勒时代有所谓“德国的物理学”、斯大林时代有所谓“李森柯的遗传学”和“斯大林的语言学”，这都是对人类的智慧和理性的一种最大侮辱。中国知识分子由于知识传统比较薄弱，往往难以抵抗政治权威对学术的干扰。这在人文学科的研究方面表现得尤其严重。据我所知，哲学思想的讨论、历史的研究往往都必须由政治权威来“定调”。这是一种荒谬绝伦的作法。知识分子若不能守住这一道最后防线，用中国传统的说法便是“曲学阿世”;用西方的术语说，则是以“自弃”（commitment）代替“思考”（thinking）。以“自弃”代替“思考”，正如波兰哲学家柯拉考斯基（Leszek Kolakowski）所说的，是知识分子的背叛行为。

现代化的社会是一个知识愈来愈重要的社会，也是一个权威日趋多元化的社会。在这样的社会中，政治权威的功用，势必一

天一天地萎缩，相反地，知识分子的队伍则将一天一天地扩大。这种一升一降的形势无疑为中国知识分子的未来发展提供了前所未有的有利的条件。中国传统社会并没有中产阶级，知识阶层是防范政治权力无限泛滥的唯一压力集团。他们的防范努力虽然不算成功，但是毕竟多少发生了一些消极的抗腐作用。知识分子是保卫文化价值的人，他们所争者在社会的合理与公平，不在实际的统治权力。但是尽管客观的形势有利于中国知识分子承担其“社会良心”的使命，在主观方面他们仍然要通过种种艰难的奋斗才有可能克服传统性格的限制，使自己真正转化为现代的知识分子。闯过了这一关，前面便是中国知识分子的创世纪！

论文化超越

"文化"是什么？这是很难答复的问题。现在西方人对"文化"这个名词用得很滥，人类学家可以分析出一两百个关于"文化"的定义，而且还不完备。甚至黑社会或吸毒也可以称之为某种"文化"。在这里姑且采用最普通的说法，即是一个民族的生活方式，主要是精神生活方面的事，如思想、学术、宗教、艺术之类，而关键尤其在"方式"两个字上。如果用结构功能派社会学的名词，即相当于"文化系统"（Culture system），大致以规范与价值为主。一切民族都有大致相同的精神生活——如宗教、学术、艺术之类，但"方式"各有不同。这是我的理解。如果我们把文化和政治、经济等并列起来，我们要强调的一点是文化也有它相对独立的领域。这是韦伯（Max Weber）以来所逐渐建立起来的一种共识。在实际人生中，政治、经济、文化等当然是互相联系，浑然一片的。但分析起来，这几个主要的生活领域又各有独立自主的运作规范。说"相对独立"而不说"绝对独立"这是因为各领域互相牵涉、相互影响。例如经济生活有它自己的特殊规律，但这种规律又达不到物理规律那样高度的稳定性、准确

性。这是因为经济生活免不了受其他领域的干扰。经济学在所有社会科学中是最接近自然科学那种严格性的一门学问。但由于其他生活领域的随时干扰，经济学家的预言也往往有失效的情形。这个例子可以说明“人”的科学的麻烦。政治和文化更是如此。不过如果我们细心观察，政治或文化虽更难找出“规律”，却也不是杂乱无章，而是各有其运行的规范。例如阿克顿（Lord Acton）的名言：“权力使人腐化，绝对的权力使人绝对的腐化”，便可以说是政治生活中的一条“规律”。但是一般而言，政治或文化较不易接受形式化的系统处理，这样的“规律”要想加以普遍化、系统化是很困难的。和经济或政治一样，文化也是一个相对独立的生活领域，它影响其他领域，也受其他领域的影响。说文化是一个相对独立的领域也就是肯定“文化超越”——相对的而非绝对的“超越”。

不幸得很，文化的超越性在近代特别受到普遍的怀疑。即使口头上有时不得不承认文化也有重要功能的人，在内心深处恐怕仍然是很有保留的。为什么会有这种情形发生呢？认真解答起来是很费事的。简单地说，我们必须注视现代“决定论”意义的泛滥。所谓“决定论”即指有些事像本身没有自性而是被其他的东西或力量决定的。这不是专指马克思派的唯物史观决定论而言。唯物史观不过是其中最著名的一种形态而已。事实上，在各个思想学术的领域内，我们都可以找到“决定论”。但是现代的各种“决定论”又不是任意的，它们的背后有几个共同的“基本假定”。大致说来，这些“假定”包括：物质决定精神、有形的决定无形的、具体的决定抽象的、粗糙的决定精致的、下层的决定上层的、卑微的决定高贵的、深层的决定表面的……等等。“决定论”的另一面则是“化约论”，在分析过程中，我们只要把上列的次序颠倒过来便可以完成任务了。不能否认，决定论和化约论在自然科学研究上有其效用和必要性；而且这两种思想模式也是

从科学方面移植到人文方面的。“决定论”在科学上（如物理学）是否成立，以及在哪个层次上成立，这只有科学家才能判断，我在这里只是要指出：在人文社会科学领域内，“决定论”确实是一个占有主流地位的观点。不但如此，“决定论”挟着科学的权威侵入了通俗思想，影响了一般人的观念。建立在上述几个“基本假定”上的决定论思潮自然排斥了文化超越的观念。因此，现代一般人对宗教和一切其他的精神力量都看得很淡，而对于具体有形的东西则加以重视，例如钱或势（权力）。有钱可以得到你所想要的一切，有权更可以直截了当地为所欲为。这是指一般世俗观念而言。以中国而言，过去便已有“一朝权在手，便把令来行”和“钱能通神”等等谚语。但在传统社会中宗教和道德还多少有一些限制作用，使人不敢肆无忌惮。今天则是百无禁忌了。在一般知识界，“决定论”的表现当然不是这样赤裸裸的，而是以理论的形式出现，例如经济决定论，或“政治是决定一切的”之类。总之，文化——如思想、观念等——既是无形的、不可捉摸的、又是可以由人操纵的，似乎只能是被决定的东西。历史学家也是如此。他们不怀疑思想随社会经济的变迁而改变，但一说到思想也有支配社会经济变动的力量，他们终不免要踌躇不前了。马克思说哲学的真正任务不是解释而是改变世界。这句话许多人都引用，但是似乎很少人肯深探其中的涵意。

为什么“决定论”在现代特别有吸引力呢？这又是一个难以说清楚的问题。我只能在这里提出一个心理上的解释。现代社会一方面变得非常复杂，一方面又失去了以前那种整合性的信仰（如上帝、天、天理之类）。个人面对着外面种种巨大的力量，好像一叶扁舟飘荡在暴风雨的大海之上，身不由己。存在主义者所说的惶恐、失落、虚无、焦虑、怖栗等等心理状态确是真实的。在这种情况下，个人完全没有安全感，一定要找到某些可靠的东西才能有活下去的勇气。这宇宙、这社会如果全都是不定的，我

们又将何以自处？相反的，如果宇宙是有规律的、社会也是有规律的，那么只要我们找到了这些决定性的规律，我们的安全便有保证了。我们可以尽量使自己的行为符合规律，宇宙和社会将不复是充满着危险的陌生处所了。这个心理的解释并不是我杜撰的。1957年在纽约召开的一次有关决定论的哲学会议上，著名的科学哲学家布里格曼（Percy W. Bridgman）曾指出：主张决定论的物理学家往往不甘心接受量子力学上的“不定原则”。这种拒斥并非出于科学上的理由，而是出于科学以外的情感原因。爱因斯坦的名言“上帝不掷骰子”便生动地表达了这种情感。决定论的物理学家向往着一个“友好的宇宙”，这就必须肯定宇宙具有普遍而永恒的规律性。科学家尚且如此，一般人更可想而知。许多社会科学家和历史家强调社会发展决定论恐怕也不免夹杂了学术以外的情感动机吧！

我没有能力也没有意图排斥一切“决定论”。我只希望在史学领域内为人的相对自由和文化的相对超越性保留一个空间。历史决定论曾经是现代最有力的一种思潮，马克思主义的历史决定论在中国更成了“放之四海而皆准”的“真理”。但是历史发展真是由经济原因单独决定的吗？除了有形的因素之外，思想的无形力量也会发生改变历史的巨大作用；人的自由选择比历史规律之说有时更能说明问题。文化超越同样是无法一笔抹杀的客观事实。我们恐怕不能不承认文化的力量。共产主义或社会主义的思想从19世纪末叶便不断地从西方传到了中国。由于中国文化的价值取向偏于大群体，近代知识分子比较容易为社会主义的理想所吸引。这种观念一旦征服了许多中国知识分子的心灵，自然便进一步成为他们行动（革命）的指南针。“以俄为师”或“向苏联老大哥学习”从此便成了天经地义的“真理”。所以中国今天具有这一特殊的国家社会体制，追源溯始，应该说是文化思想的力量。必须说明，我在这里只是揭开历史发展的真相，并不表示

任何价值判断。

以历史决定论而言，马克思主义的经济决定论自然是20世纪最有影响力的一种思潮。如果严格依照马克思的理论，生产力和生产关系才是历史发展的真正而唯一的动力，思想和制度则属于上层结构，是被前者所决定而本身不能发生任何决定性的作用的。但是这样的理论显然是无法坚持到底的，因为它与历史的事实太不相符了。所以恩格斯便早已发觉有修正的必要。在给朋友的信中，他说：在许多情况下，上层结构中的各种成分（如政治结构、宗教观念、文化传统等）也在历史发展中发生重大作用，甚至可以“决定”这些发展的形式。这也可以说是一切单向度理论（one-dimensional theory）所共有的逻辑困难，不仅马克思主义为然。单向度理论在遇到不可克服的内在困难时，每每采用一种临时（ad hoc）措施，把一个和原有理论不相容的论点加进来，使它成为原有理论系统中的“残余范畴”（residual category)。不用说，这种措施是无济于事的。但是从恩格斯所采取的临时措施，我们可以清楚地看到，即使是马克思主义这样严格的决定论也不能不承认“文化”具有超越的力量。马克思主义在19世纪已是如此，20世纪以后更不得不向这一方向发展。60年代以来的西方马克思主义的新发展如马尔库塞（Herbert Marcuse）等人所强调的“异化”、“主体”、“人文主义”等问题，都是在加重文化思想的作用。第二次大战以后，西方（尤其是美国）的工人阶级满足于现状，工会也成为资本主义的支持者，这时不满现况而要求“革命”的只剩下那些“异化”的知识分子了。如果不强调文化、思想可以对历史起决定性的作用，那么“革命”又从何处着手呢？

姑不论“新左派”马克思主义有什么理论困难，也不论它对思想、观念的估价是否恰如其分，文化作为一种精神力量在今天显然是无法否认的。放眼全世界，我们到处都看到宗教力量在复

活，民族主义（也就是每一民族的文化传统）在抬头。这些都是“文化”推动历史的证明。伊朗的宗教力量和由之而来的“革命”更显然是对所谓“现代化”的一种反动。美国应该算是最“现代化”的国家了，但是美国立国精神仍是宗教——清教，今天美国的宗教力量大得出人意外。例如“反堕胎”问题明明是在传统宗教观念的支配之下，因为生命是上帝创造的，没有人有权利夺去未生婴儿的生命。前年美国大选，堕胎问题是两党政纲中一个重要的争论之点。共和党反对堕胎固不必说，民主党虽为穷人说话，也仍然不敢正面主张无限制的堕胎自由。这事件正可说明美国的宗教力量决定着政治方向。

功利意识和重物质的观念是西方近代思想的一般特色，但在中国现代更为突出。这是因为双方的文化背景不同。西方一进入近代之后，俗世生活与宗教生活分裂为两截；西方人在俗世生活中重功利与物质，但他们仍可在宗教领域内接触到超越的精神。此外西方的文学艺术也都早已分别构成各种独立的领域，且已形成长久的传统。所以西方人仍可从这些领域内吸取精神资源以济俗世生活的偏枯。中国的情况则不同，俗世和宗教（或道德）一直是混而不分的。一旦功利、物质观念侵蚀了中国文化，整个人生都陷于不能超拔的境地，因为没有独立的精神领域可以发挥济俗的功能。以前曾有人慨叹现代中国人过分讲实际、过分重功利，因而缺乏“敬业”的精神。很少有人真能“为知识而知识”、“为艺术而艺术”或“为商业而商业”，甚至连游戏都不免带有其他的目的。（这是萧公权先生的说法）这可以说是“工具理性”的最高发展。“工具理性”在西方虽然也大行其道，但是我们只要一察西方现代思想家对“工具理性”批判之强烈以及为了重建“超越理性”所做的各种努力，便不难发现中西文化在近百年来的差异所在。

民族的长期屈辱使中国人不得不以追求国家的富强为最高目

的。这一目的本身自然是高贵的，并且也体现了一种超越的精神。然而仅以富强为目的却使中国人走上了急功近利和专重物质成就的道路。最有代表性的说法是吴稚晖。他有一段有名的话：人家用机关枪打来，我也用机关枪对打，把中国站住了，再整理国故，毫不嫌迟。这是中国近代思想的一个基调，不过吴老先生的话说得粗率，其他的人说得比较含蓄隐蔽而已。在这个基调中，文化超越的观念显然完全被取消了。“用机关枪对打”当然可以使中国转弱为强，但是我们怎样才能有自己的“机关枪”呢？从这里可以看出现代中国人对科学的追求主要还是出于功利的动机，而不是对科学知识本身有真正的兴趣，更没有注意到科学背后的文化凭藉。科学是西方文化特显其超越精神之所在，然而它不是功利思想的产物。相反地，西方人“为真理而真理”的精神才是科学的真正源头。“真理”的观念最初出现在希腊哲学中，后来又和希伯来的上帝观念结合了起来。牛顿的数学、物理学在当时并没有什么实际用途；牛顿研究物理是要证明上帝创造的世界如何完善，现代爱因斯坦也仍然受“上帝”这一观念的影响，尽管他的“上帝”已没有牛顿那种浓厚的宗教意味。爱因斯坦后半生拒绝接受量子力学的不确定原则，他所持的理由便是“上帝不会任意掷骰子”。科学的“用”是从“真”衍生出来的，我当然不是说：今天我们要学习西方科学必须先从信仰西方的宗教开始，我只是表示一个简单的意思，即如果不具备“为真理而真理”的精神，科学是不会在中国生根的。从“机关枪对打”的意识出发，最多只能把西方的最新科技吸收过来。（今天当然不是机关枪，而是氢弹了）科学无疑是“文化超越”的最好见证，它使人超越了自然的限制，但这是从最后结果而得到的说法。追源溯始，我们必须重视科学背后那种超越的精神。

西方文化讲求真、善、美，科学是属于“真”的范畴，而且还不是“真”的全部，除了自然界的真理之外，尚有人文社会界

的"真理"问题。自启蒙运动以来，西方人有一个普遍信念，认为自然科学是人类知识的唯一模式。我们怎样研究自然，也可以怎样研究人文，这一信念最近几十年开始有转变。现在许多人都认为除了自然科学的知识模式以外，还有人文研究的模式。不过有一点可以肯定，"为真理而真理"的超越态度是两类知识所共有的。"超越"在希腊文的原义是退后一步看，用中国的话说，便好像苏东坡所说的"不见庐山真面目，只缘身在此山中"，也就是先要跳出庐山之外才能见其全貌。

如果再进一步说到"善"与"美"，问题便更复杂了。"善"是宗教道德的领域，"美"是文学艺术的领域。"善"和"美"的创造也同样要假定人作为创造主体具有超越的能力。人能从原始的自然状态中超拔出来，逐步进入文明的历史阶段，是和宗教、道德、艺术等的出现和发展密切相关的。科学有改变世界的力量，这一点大家都看得见，其实宗教、道德、艺术等也同样在历史上发生了重大的作用，决不可简单地看作是社会经济状况的反映。不过宗教、道德、艺术等精神力量往往要在一个较长的时期中才能看得出来，不像经济力量或政治力量那样直接而具体，所以从急功近利的观点看，好像无足轻重。其实这些精神力量的巨大是决不容忽视的。自韦伯（Max Weber）以来，许多学人都注意到新教伦理（特别是清教）是资本主义发展的一个重要动力。美国专研究近代经济史的纳夫（John U. Nef）在 1958 年总结一生的心得，特别指出近代工业文明具有一种深厚的文化基础；他所谓的文化即指宗教、道德、艺术等而言。西方十八九世纪的工业成就并不是科技所单独造成的，而是十六七世纪以来的宗教、道德、艺术和科学互相配合所共同创造出来的。科学也不是孤立的存在，它和宗教、艺术等有密切的关系。所以我们要想把科学从西方搬到中国来，已不能专着眼于科学本身；如果再退缩到纯实用的领域，仅求以机关枪或氢弹和敌人对打，则更是离题万里

了。

肯定文化的超越性以克服浅薄的功利意识和物质意识，这是一切文明社会的共同要求。西方近代社会重视人文或通识教育至少可上溯至文艺复兴时代，至今未曾中断。在科技宰制着世界的今天，美国政府和大学仍然随时注意人文和科技之间如何求得平衡的问题。最近芝加哥大学的布鲁姆（Allan Bloom）出版了《美国心灵的封闭》一书，引起了重大的震荡。这本书的争论很大，因为它的基调是保守的。但它主张西方青年人认真学习希腊古典的智慧，这不能不说是其中一个值得深入讨论的论点。我们不必同意布鲁姆对于美国思想界的具体批评，但是他强调文学、哲学的修养在现代大学教育中的重要性，则不失为对症下药。中国古典的教育传统也特别重视人文教养；不过由于文化体系不同，中国人的修养直接源于道德，而不是从宗教转手。但在重人文教养一点上，中西似无二致。双方都深知合理而平衡的社会秩序离不开文化的基础。西方人所说的“精神资本”（Moral capital）也就是现代中国人所说的“精神财富”。精神财富和物质财富一样必须长期培植才能积累得起来。中国古人对这个道理有很深的认识，他们常说的“潜移默化”便相当于今天社会学家所谓价值的“内化”。长期的潜移默化或价值内化会造成一种道德或伦理的规范。如果这种规范大致合乎人性与人情，则可大有助于维持社会的稳定与和谐。所以顾炎武认为中国史上“风俗之美”无过于东汉一代。这是儒家的长期教化的结果。现代有些人提出中国史上有所谓“超稳定系统”，并且想从经济政治结构方面来加以解释。其实专以政治、经济结构而言，中国史乱多于治，至少治乱各半，不能说是“稳定”。如果真有什么“超稳定系统”，那也当归之于“文化”，不在政治或经济。换句话说，文化的超越力量才使中国有一个延续不断的大传统。无论我们对这个大传统采取肯定还是否定的看法，这一历史事实都是不容怀疑的。

最近100年来，中国人对文化的超越性似乎逐渐失去了信心，特别对中国文化是不是还具有自我超越的能力，抱着十分怀疑的态度。这一态度上的转变是有历史根源的。以往中国虽多次为北方民族所征服，但文化上始终不失优势。19世纪中叶，西方势力侵入中国，局面大变。最初中国人还以为西方的长处只在船坚炮利，因此以为只要"师夷之长技"即可应付；稍后则发现中国的政治制度也比不上西方，因此再进一步要求"变法"。清末民初之际，中国人更进一步了解到：西方的学术和思想也有比中国高明的地方，这就逼出了"五四"时代的思想革命。总之，这几个阶段清楚显示出：中国人对自己的文化是从局部修改发展到全盘舍弃，对西方文化则从局部吸收发展到全盘拥抱。尤其重要的是：自五四以后，中国人（至少知识分子）逐渐建立了一个牢不可破的观念，即以为中国文化传统是现代化的主要障碍；现代化即是西化，而必须以彻底摧毁中国文化传统为其前提。这可以鲁迅的话为代表。青年人向他提出读书的问题时，他的答案是：中国书越少读越好，最好是完全不读；要读便读外国书。这个观念对"五四"以后一代青年的影响力是很大的，因为正符合他们的基本心态。"五四"以后，虽然也有人为中国传统辩护，但新一代的知识分子大都嗤之以鼻，不加理会。

"五四"所提倡的新文化或新思潮自然是有重大意义的事。但是新思想的建设没有捷径可循，只有长时期的沉潜研究才能取得真实的成绩。欧洲启蒙运动足为我们的榜样。西方的科学、哲学、文学、史学在整个启蒙时代（18世纪）都有突破性的发展；这种发展最初限于学术思想界，但不断地扩散到全社会。正是由于这一精神基础的建立，才有18世纪末叶的西方民主革命。我们只要把美国1776年维州的《权利宣言》和1789年法国的《人权宣言》加以对照，便不难看出：美法两大革命是启蒙思潮的结晶。这又是文化具有超越力量的另一证明。不幸中国在近百年中

始终没有沉潜发展文化的机会，包括知识分子所心醉的西方文化在内。让我们姑且假定中国人可以完全抛弃自己的文化传统，并且在基本价值上完全能够接受西方文化。要做到这一点至少必须对西方文化有彻底而全面的认识。试想这是多么巨大的工程。"五四"时代提倡"科学"和"民主"始终未曾超过喊口号的阶段。对于西方科学和民主背后的文化成分——宗教的、哲学的、历史的等等，我们的知识几乎是等于零。后来中国知识分子转向西方的社会主义的理想，特别是马克思主义。一般人都知道马克思主义有三个思想来源：德国唯心哲学、英国古典政治经济学和法国乌托邦社会主义。这是根据列宁的说法而照本宣科。其实，马克思主义又何止这三个来源？我们似乎忘记了马克思是犹太人，尽管马克思在显意识中是一个无神论者，但他在潜意识中的犹太宗教和文化成分是绝不容忽视的。他以犹太人而取反犹太的态度，然而犹太文化仍在暗中支配着他的思维模式，这一点近来已有人研究，其实罗素已指出马克思的共产主义和天主教极其貌似，不过把"上帝"改成了"物质"而已。中国现代知识分子又有几个人曾深探马克思主义的来源？即使是斯大林所说的三个来源又何尝有人好好的清理过？我们不应该责备中国知识分子"肤浅"，因为这是近百年来大环境不容许人们潜心研究。（李泽厚所说的"救亡"心态。）然而"肤浅"确是事实。所以我们对"民主"、"科学"、"社会主义"的理解其实大部分是中国旧观念的现代化装。例如梁漱溟先生在他最近出版的回忆录中便说：他最初接触到社会主义思想时便为其废除私有财产制的观念所吸引。他从此便醉心于社会主义。梁先生的自白非常有代表性，证明中国知识分子接受社会主义是以儒家公、私及义、利之辨为根据的。换句话说，社会主义被理解成"天下为公"一套道德理想；资本主义则被看作一种代表"自私"的经济制度。稍稍熟悉中国传统的人当可看出此中关键所在。中国知识分子拼命想摆脱传统、拥

抱西方，但始终未能跳出传统的思维模式。他们的建筑材料（从语言到观念）全是从西方输入的，然而建筑师并没有真正深入过西方式的建筑物，更不了解其内在结构和关系，所以造出来的仍然是中国式的房屋。通过中国传统的思想格局去接受西方文化并不限于社会主义一项，其他如“民主”和“科学”也未尝不如此。这在文化交流的初期是不大能避免的，如佛教初来时有“格义”之法，即通过老庄的范畴来解释佛理。但佛理只和个人信仰有关，理解偏差了不致有太严重的后果。现代中国人接受西方文化却不然；他们是要即学即用的。以数亿人的大国任意作西方某些观念的实验场所，一旦失败了，其后果是不堪想象的。这使我想起了 1959 年周扬和陈寅恪的一段对话：陈寅恪问周扬，为什么半年以前新华社广播说大学生教学比老师还好，后来又说学生应该向老师学习？周扬回答说：新事物要实验，总要实验几次。革命，社会主义也是个实验。陈寅恪不满意这个答案，他认为实验是可以的，但尺寸不能差得太远。陈寅恪和周扬之间的分歧给我们以深刻的启示：一个是对中国文化有最深切体会的史学家，一个是自信已得到“西方真理”——社会主义——的革命家。因此前者不免忧虑尺寸差得太远的观念对中国文化所造成的伤害，而后者则迫不及待地要在中国实验他所理解的社会主义。依时间推测，陈寅恪所深引为忧的恐怕远不足学生比老师更能教学的问题，而是当时进行得如火如荼的“大跃进”和“人民公社”。这一类大规模的实验正是从误解或歪曲马克思主义而来。（这些实验在当时都是有所谓“经典”根据的，如“公社”即借用“巴黎公社”之名。）

中国人在“救亡”心情下要求以西方“真理”来彻底而迅速地改造中国。康有为“上皇帝书”便说：“守旧不可，必当变法；缓变不可，必当速变；小变不可，必当全变。”这是近代中国知识分子的基本心态，一直到今天都还不失其代表性。依照这种心理

发展下去，革命便成了唯一的“救亡”之道。一旦“革命”登场，政治（包括军事）力量便必然上升到主宰的地位，而文化力量则退居于无足轻重的位置。长期的“革命”最后使许多人相信“政治是决定一切的。”

革命是以政治暴力改变现状，其效果是直接的，真可以说是“立竿见影”。革命可以摧毁旧政治秩序，并建立新政治秩序。但这种变动只是表面的、形式的；一个社会和其中的无数个人是不是在政治结构改变之后便能在一刹那间完全脱胎换骨，恐怕今天谁也不敢作肯定的答复。由于革命本身所带来的精神亢奋和革命暴力的继续使用，政治力量在革命政权成立的最初时期依然会给人一种“一抓就灵”的实感。这是因为有些人震于革命的“威”而心折，有些人则怖于革命的“势”而屈身。“政治决定一切”的观念便由此而深入人心，但其实只不过是一时的幻觉。时间稍久人人都会发现：政治力量所造成的改变仅限于表象，实际上无论是经济、文化、社会或心理等等问题都不是政治所能解决的。中国近几十年“政治决定论”大行其道，直到最近几年才有改变的迹象，但余毒并未完全消尽。在“政治决定论”笼罩之下，文化的超越性竟已成为一个不敢见人的观点。任何人立论稍稍接近这种观点便必然会被戴上一顶“唯心论”的帽子。

以上我是根据历史来说明为什么文化超越的意识在中国近代和现代不能抬头。这个历史的教训是深刻的；中国已为这一教训付出了巨大的代价。但今天中国已没亡国灭种的危机，是可以平心静气地重新认识文化问题的时候了——包括西方文化和自己的文化在内。今天中国的危机毋宁是文化的危机。这个危机至少包括两个方面：客观方面，中国在过去三四十年中把过去的文化积存几乎糟蹋光了。我们应该承认，中国人在近百年中前仆后继地进行保卫国家和革命的事业，主要是凭藉着民族文化的力量。在这一点上，中国知识分子的贡献是不可抹杀的，因为历次爱国运

动和革命运动，其领导阶层都是知识分子。这不是否认人民群众的巨大作用，而是恰如其分地肯定知识分子的历史成就。但是从50年代起，中国知识分子遭到了从所未有的屈辱和迫害，我在七八年前曾说过，老一代的中国知识分子大都是以平静的心情等待生命的终结，中年一代的有的彷徨苦闷，有的随世浮沉，年轻的一代则或者腐化颓废、或者愤世嫉俗、或者各谋一己的前程。这个观察，我自觉在今天还未失效，甚至更严重了。在主观方面，今天的文化危机特别表现在青年知识分子的浮躁心理上。他们是少数尚有理想、尚有热情的人，也是中国未来的希望所寄。他们浮慕西化而不深知西方文化的底蕴，憎恨传统而不解中国传统为何物。他们的思想境界没有超越“五四”人物，但以中西学术的修养而言，又远不及“五四”先辈那样坚实。“五四”人物反传统、倡西化，在当时是有历史背景的。例如“礼教吃人”之所以能打动人心是因为当时还有人忍心逼未婚女儿自杀殉节，以求政府的旌表。今天中国已没有这种“礼教”的传统。今天的桎梏力量主要出于50年代从苏联搬过来的新传统。青年知识分子拉出中国文化和儒家传统来作替死鬼，这种作法在主观用心上固然值得同情，但在客观效果上则不免令人担忧。首先，新名教和旧名教即使有某种思维结构上的关联，两者的思想实质却截然不同。旧名教的社会经济基础和制度根据在近百年的革命过程中已荡然无存。1949年以后更受到有系统的彻底清除，并为另一形态的基础和根据所完全取代。试问在这种情况之下，旧名教在中国还有存在的空间吗？今天的文化批判者放过了新名教，而把一切苦难和罪恶仍归之于旧名教，这会有助于新文化的建设吗？不但如此，文化批判者的迁怒甚至从旧名教扩大到整个中国文化及其源头（如最近“河殇”所表现的心态），这符合现代人对知识必须“实事求是”的要求吗？

其次，今天中国文化批判者所采取的批判方式正是新名教家

在过去三四十年中所建立的。新名教家在以往权力争夺中遭遇到任何不顺最后都必然迁怒于中国传统，所以“批林”一定要牵连到“批孔”。如果今天的文化批判者不是“迁怒”而是“指桑骂槐”，也就是说他们是自觉地假借“旧名教”来谴责“新名教”，那么他们也仍然是师法新名教家“影射史学”的故智。如果文化批判者的主观愿望竟能实现，我们有一切理由相信：中国将再一次出现“以暴易暴”的局面。

我已说过，对于中国青年一代文化批判者的基本用心，我们是十分同情的。我们绝不怀疑：他们对中国传统的彻底否定是由于爱之深而责之切。但是这里有两个问题：第一，这种不加分析的否定是黑格尔所说的“抽象否定”(abstract negation)而不是“具体否定”(concrete negation)，只有“具体否定”才能完成文化超越的任务，使中国文化从传统的格局中翻出来，进入一个崭新的现代阶段。“具体否定”包括吸收西方文化中的某些成分(例如“认知主体”、“政治主体”)和发挥中国文化中那些历久而弥新的成分(如“道德主体”、“和谐意识”)但更重要的则是培养和发掘中国本有的精神资源以为接引和吸收新资源的保证。(详情此处不作讨论。)如果一味走“五四”以来“抽象否定”的道路，要完全“破旧”之后才能“立新”，我们将永远陷入一个恶性循环，无由自拔。第二，我们应该重视韦伯所提出的“责任伦理”和“意向伦理”的区别。韦伯论政治家的专职时，认为两者不可偏废。从事政治工作的人不能仅仅自以为“动机”或“用心”是好的便可以把一己的政策强加于整个社会，他同时必十分慎重地考虑到这一政策所将发生的社会后果。这是政治家的责任所在。中国现代的文化批判者是以改造整个中国为职志的，他们比政治家的责任更要沉重。中国人对于“立言”一向注重责任感。孔子早已有“一言可以兴邦”和“一言可以丧邦”的警告。说实在的，中国今天弄成这种局面，正是由于“立言”者缺乏“责任伦理”之所致。“立言”者如此，“立功”者更是如此。(前引

周扬与陈寅恪的对话可为一例。)在一个已有共识而久已安定的社会中,放言高论尚无大碍,因为这样的社会有自我调节的功能,人民有文化典范可依,也知所抉择。但不幸近百年来中国始终在动荡之中,文化上从来没有形成一个共同接受的典范。由于对现实不满,越是惊世骇俗的偏激言论便越容易得到一知半解的人的激赏。一旦激荡成为风气之后,便不是清澈的理性所能挽救的了。

我个人相信文化有超越的力量。但是近百年来,由于种种内外因素,中国人在文化上竟失去了这一超越的能力。自觉或不觉,许多人——尤其是在文化和政治上最为活动的人——都转而相信"政治力量"可以决定一切,这是中国悲剧的一个主要造因。文化要求理性与情感的平衡,而现代中国则恰恰失去这个平衡。各种强烈的情感——民族的、政治的、社会的——淹没了中国人的清澈理性。怎样恢复这个理性?这首先是知识分子的责任。个别的知识分子都有一种无力感,觉得自己面对巨变,无可奈何,因此毫无顾忌地发为激越的言论。但无数个别激越言论的集合最后终于造成一种共同的"声势"。另一方面,社会上永远有一批政治野心家等在那里,他们属于边缘知识分子,不能自造"声势",但却最擅于利用已成的"声势",这几乎成了中国近代和现代史上的一个规律。知识分子的"无力感"也加深了他们对于"文化超越"的怀疑,因而更助长了"政治决定论"的普遍意识。中国现代知识分子的命运诚然是值得同情的,但这种命运又在很大的程度上是他们的"无力之力"所造成的。这是绝大的历史讽刺。所以知识分子仅以"批判"自豪是不够的,他们必须进一步进行"批判"的"批判",包括对于自己那种"无力之力"的深刻认识。王国维早就说过:现代知识分子怀疑一切,然而却从不怀疑自己立论的根据。这是"文化超越"的最后一关。能不能突破这道最后的关口,命运仍然掌握在知识分子自己的手中。

中国近代个人观的改变

(一) 前　　言

最初我想提出的问题，主要是关于自我（self）的问题，也就是在中国近代思想的变化中，中国人对自我的态度、看法是否有所改变的问题。现在正式写出来的题目是“个人观”，所以我在下面也将略作调整，以免文不对题。好在“自我”与“个人”关系很密切，内容调整并不太困难。现代中国人主要的观念认为传统是压迫我们的、拘束我们的，这也就是鲁迅所谓“礼教吃人”的说法，许多三纲五常压迫我们，现代中国人首先便想要突破这一层礼教的束缚。

突破礼教束缚的这个问题，并不是从鲁迅才开始的，这种说法，至少可追溯至谭嗣同在《仁学》里所说的“冲决网罗”，可以说他是最早提出主张个人应突破传统文化对个人的拘束，使人解放并希望全面改变传统的文化。谭嗣同虽然没有用“解放”这

个名词，不过他说的“冲决”那种突破性是很高的，在这一点上，“五四”时代的思想家也并没有超过他的思想境界。谭嗣同碰到的不全是政治或社会制度的问题，而是传统中国人如何变得更自由、更解放的问题。

谭嗣同的《仁学》与康有为的《大同书》，可以说是互为表里的。这两本书的主要目的是要建立一个全新的社会。那个社会基本上是以西方为模式，那是一个乌托邦，也是一个接近空想的共产主义（或社会主义）的社会。而《仁学》则以仁为中心观念，并赋予它以现代的解释和意义，谭嗣同用当时物理学中的乙太来解释“仁”，认为“仁”表现中国人的主要精神。当时，中国的思想变化是非常快的，《仁学》写于戊戌政变以前，到“五四”不过20年，只有1/4世纪的时间，但“五四”时期已没有人讲“仁”了。

到了“五四”，真正的个人问题才出现。胡适所主张的个人主义其实是来自易卜生的egoism。他讲个人在沉船危难时应先救自己，为的是日后可以成为有用的人，贡献社会，而不只是为了自己而救自己。这个个人主义并不全是西方式的、孤零零的个人，也不是面对上帝时的个人，仍是在中国思想传统中讲个人，“小我”的存在仍以“大我”为依归。

胡适在讲个人主义的同时，他本身的中国文化背景还是十分清楚。例如他提倡三不朽：立德、立功、立言，并重视死而不朽的问题。他认为小我会死，大我（社会）不死，此即胡适的“社会不朽论”。

胡适虽然是近代中国知识分子当中最重自由、最强调个人主义的思想家，但仍然强调大我，此乃中国的传统观念：小我必须在有大我的前提下，才有意义。胡适并以现代观念与西方说法融化到中国传统中来解释三不朽：立德（What we are）、立功（What we do）、立言（What we say），这虽是现代中国人的个人

观，却仍是在中国传统的脉络中。

胡适在与马克思主义者的辩论中，论及国家与个人、集体与个人时，则显然偏向西方古典的个人主义。30年代初期，他在《介绍我自己的思想》写道："个人若没自由，国家也不会有自由；一个强大的国家不是由一群奴隶所能造成的"。他以西方自由主义中的契约观念（人与国家的关系）强调个人的自由为第一位，人若没有自由，那么人与国家之间的契约便失去了意义，他即是以这样的观念来对抗当时马克思以及国民党的集体主义的思潮。

以上所谈是为了说明：中国近代思想家或学者对于个人问题并没有很深入的探讨，尤其没有谈到"个人"或"自我"在中西文化传统中的异同问题。其实在中国传统的文化里，"个人"或"自我"的观念是很重要的，不论是儒家或道家，特别是道家如庄子，或是佛家的禅宗，都重视个人的精神自由。儒家所谓的"内圣外王"，是指个人先做好本身的修养，才有能力处理外在事务。即使儒家的"修齐治平"也是从个人开始的。

以庄子而言，他的主张代表了中国最高的个人自由。萧公权的《中国政治思想史》上提及庄子主张的个人自由，萧先生认为甚至是超过西方个人主义的。这不只是萧先生个人的看法。当初严复翻译约翰·穆勒的《自由论》时，因为找不到相应的中国观念和名词来翻译"Liberty"，最后用《群己权界论》来翻译 *On Liberty* 这本书。这是在个人和群体的关系中划定自由的位置。但严复在导言中讨论《群己权界论》时，则常引用庄子的个人主义思想，说庄子讲的自由，有一部分很像古典自由主义者讲的自由。从这里可以看出中国的个人主义与西方个人主义的异同点是：相同的是都肯定个人自由和解放的价值；不同点是：西方以个人为本位，中国却在群体与个体的界线上考虑自由的问题，这比较接近今天西方思想界所说的 communitarian 立场。

中国传统社会或文化中并不是没有个人自由，但并不是个人主义社会，也不是绝对的集体主义社会，而是介乎个人主义与集体主义二者之间。以儒家为例，儒家并未忽略个人，例如：孟子讲“人心不同各如其面”，也是注重个性的问题，只是中国人并不以个人为主导。庄子的思想首开个人主义风气，至魏晋时代则是个人主义的高峰期，那时的激烈思想家甚至不要政治秩序。这是相对于秦汉大一统时过分强调群体秩序的一种反动。章炳麟、刘师培等人在日本提倡“无政府主义”，其实便是受魏晋时代“无君论”思想的影响。

从“五四”到20年代之初，个性解放、个人自主是思想界、文学界的共同关怀。但整体地看，当时感性的呐喊远过于理性的沉思。此下一直到对日抗战，这期间中国人纷扰不安，大家关心的主要是救亡图存的问题，只考虑大我，无法顾及小我的问题，更谈不到讨论小我精神境界的问题了。这是国家的处境所加于思想的限制。传统有关“个人”或“自我”的观念因此没有机会得到深刻的重视和认识。

19世纪中期，中国和西方接触是被迫的，因为战败了。中国本无任何向西方文化观摩的意思，现在打了败仗，知道西方船坚炮利的厉害，才不得不急起直追，想学到西方的科技。这就决定了中国学习西方纯出于功利观点。这个观点基本上支配了思想界、知识界。其中当然有少数例外，如同治时代的冯桂芬已承认有“西学”。后来张之洞的“中学为体，西学为用”之说已最先由冯桂芬开了头。冯桂芬甚至已经注意到西方的科技是以“算学”为基础，可惜这个思潮并未发展。

一直到李鸿章“洋务时代”，主要工作仍然是如何赶上西方的科技，所以兴建了许多造船厂、翻译西方书籍。当时所译之书主要为科技及法律（国际法），并没有接触到西方文化本身的特质，特别是没有接触到西方的宗教。因为那时传教士到中国来传

教，引起很大的反感，尤其是知识界非常反基督教，认为中国教徒是“吃教饭”，而士大夫则只想学西方的船坚炮利。由于中国人自始即不注意宗教在西方文化中的地位，因此对西方人的“自我”或“个人”的意识便无从了解。影响所及，中国人也没有机会检讨自己传统中的相关部分。

近代西方个人主义起源于十四五世纪意大利的文艺复兴及人文主义，这是上承古典的传统；在宗教方面，马丁路德主张个人与上帝直接沟通；到了卡尔文教派，即所谓的“清教徒”，把个人地位提得更高。美国是清教徒社会，以十八九世纪的康涅狄克（Connecticut）州为例，小孩很早便离家外出闯天下，成人后才回家与父母重新建立关系，以此来证明自己是上帝的选民。这在中国人来说，是很难理解的。而西方人认为人是上帝创造的，人对上帝须绝对的服从。

（二）中国传统中的“个人”和“自我”

我们必须先从古代中国人对生命来源的看法谈起。荀子说：“天地者，生之本也；先祖者，类之本也。”又说：“无天地，恶生？无先祖，恶出？”这是说生命是天地给予的。“类”是指人类。《易经》说：“天地之大德曰生”，与荀子相同，但这是指一切万物之有生命者而言。但只有人类才能意识到先祖（包括父母）是自己生命的直接来源。禽兽不记得父母祖先，这是人之所以异于禽兽之所在。这个看法在古代很普遍，汉代的人大致都抱着这个信仰，因此汉代起，中国人特别重视“孝”。因为生命虽推源至天地（如西方的“上帝”），但每个人的生命又直接出自父母和先祖。这样一来，中国人便不把每个个人直接系之于天地，而个人都是某家的子孙。西方那种个人主义便出现不了。所以古

人写自传如司马迁的《太史公自序》、班固《汉书·自纪》、王充《论衡·自纪》等都叙述自己的家世。这些自传中并不是没有他们的"个人"或"自我"，但他们要把"自我"放在家世背景之中。这正是说，他们不是孤零零的个人；他们之所以成为史学家、思想家是和"先祖之所出"分不开的。这和圣奥古斯汀的《忏悔录》式的自传完全不同，更和近代西方自卢梭以来的自传不同。但汉代是一个统一大帝国，帝国要长治久安，便不能不把家族吸收进帝国系统，因此也把个人吸收在此大群体之中。这是汉朝用"孝"为取士标准的一大要因（"孝廉"）。从前"孝"是私德，是个人的德行，现在却变成公德，与帝国秩序有关了。"孝"既已制度化，成为博取名誉地位的手段，于是久之便流为虚伪。所以汉代实行"三年之丧"，有些汉末的人甚至守丧二三十年。这种虚伪把个人的真性情汩没了，这才引起反抗，而有魏晋以下个人主义的兴起。

魏晋时代是中国史上第一次有个人的觉醒；这在思想上和文学上都有清楚的表现。思想是所谓老、庄的玄学。如嵇康便公开说他不喜欢周、孔的名教，因为它压抑了人性。相反的，他认同于老、庄的自然。另一位竹林七贤中的阮籍更是直接向礼法挑战，故听说母亲死了，仍继续下围棋，局后吐血数升；他又冲破了当时叔嫂不通问的礼数，曾亲向其嫂话别。当时的人最向往的人生便是适性逍遥，郭象注《庄子》把这个观念讲得最清楚。个人的精神自由在魏晋时代成为一个最重要的价值。在文学方面，建安作家包括曹丕、曹植兄弟在内，往往写信给至交好友，诉说自己的心事、个人感受等。这是中国书信史上的新发展。以前汉代的书信保存下来的都是讨论事情的（如司马迁《报任安书》），不像建安书信这样几乎完全是谈心式的。这是个人觉醒的一种象征。以诗而言，更可见自我的发现，如嵇康的《幽愤》、阮籍的《述怀》。这此细诉一己情怀的信和诗在魏晋大量流行，决不是偶

然的。所以在这个时代，个人的自我关怀远远超过了大群体的意识。汉代文学正宗是赋体，那是些政治性的、为帝国的伟大作渲染的东西。

在宗教方面，佛教在此时开始为中国人接受；这对于中国人的自我意识也有加强的功用。从前中国人不太讲个人灵魂的不灭。照儒家理论，魂魄在人死后迟早都是要消灭的。庄子以气的聚散说生死，则人死后“气”又散在太虚之中。佛教的最高教义固然不承认灵魂，但中国人所接受的通俗观念则是灵魂轮回。如果有轮回，那么个别的人的觉识永不消失，而无休止的在宇宙间流转。一般平民拜佛都是为了求福田，可见佛教确加深了个人的意识。诚如陈寅恪所说，从中国人的观点看，佛教是“无父无君”之教。既然“无父”，则家庭或家族便无意义；既是“无君”，则国家也失去存在的理由。那么剩下来的便只有一个个的个人了。所以佛教影响所及，打破了中国的各层的群体观念，而突出了个体。

隋、唐时代，中国再度建立了统一的帝国，但这时的社会已远比汉代复杂，即论国际性、开放性，也超过汉帝国很多。经过新道家、佛教洗礼以后的中国思想界，也不大可能再回到汉代经学笼罩下那样较为单纯的状态了。不过我们若要了解唐代中国人对于“个人”和“自我”的看法，我们不能仅求之于儒家经典的注疏，而更当在诗人作品中去发掘。这是因为唐代文化的创造活力主要表现在诗歌中。唐诗的思想内容是极其丰富繁多的，未可一言以蔽之。例如杜甫较为关怀大群体，李白则表现个人或自我者为多。但杜甫诗中也未尝不写个人生活的情趣，李白也慨叹“大雅久不作”。在杜、李之前有一位陈子昂，他有一首诗写道：“前不见古人，后不见来者，念天地之悠悠，独怆然而涕下。”这首诗表达了诗人自己一种极深沉的苍凉寂寞之感，这是前人所未到的境界。

中国传统的个人观到了宋代以后，因理学的兴起又发生了新的变化。理学当然是儒学的新发展，但也吸收了佛道的成分。从宋代以后的观点看，儒家的基本经典是《四书》、《五经》，都是官书。如朱子的《四书》，因成为考试课本，也可算是官书的一种；就连《诗经》亦非全是民间诗歌，大体上是经过采诗官雅化的过程。有人甚至认为《五经》在汉代相当于今日的宪法，这句话的意义是指它的内容是皇帝都必须尊重的。所以汉代大臣向皇帝谏言，往往引《诗经》为根据。由于儒家不是独立的、有组织的"教会"，经典的传播要靠政府的力量，这就造成了一种特殊的困难，使它在现代世界找不到立足点。"五四"以后中国知识分子很少能平心静气在儒家传统中觅取有关"个人"或"自我"的本土资源，正是因为他们把儒家经典完全看成了代表政府的政治意识形态。

在儒家思想史上，《四书》代《五经》而起是一件大事，这是宋代的新发展。宋以后，中国政治社会发生极大的变化，已无世袭封建、亦无大世家门第的观念，社会已走向平等，只有一些地方性的世家。因此，儒家学者必须靠科举考试才能参政，例如：范仲淹、欧阳修、王安石等。天下只有皇帝一家是世袭，宗室已无重要性，宋代宗室中人且多落魄，有的还需经考试才能做官，因此产生了士大夫阶级。这个阶级以负起对天下的责任自许。严格地说，宋代的士大夫普遍发展出以天下为己任的使命感。范仲淹主张"士大夫"要以天下为己任，"治人"必须先"修己"，此中也有佛家的影响。这是《四书》兴起的历史背景。

《四书》之所以能适应新时代的需要，主要是因为《四书》是教人如何去做一个人，然后治国平天下。《大学》、《中庸》在汉代并不受重视，并没有人专门讲《大学》、《中庸》的，专门讲《中庸》的，要到佛法传来后，佛经中讲喜怒哀乐、心性修养、讲人的精神境界，《中庸》才因此引人注意。六朝梁武帝著《中

庸注疏》，即是受到佛教的影响。我们可以说，儒家的个人观因《四书》的出现而深化。

佛教讲心与性，儒家亦然，只是儒家这方面的思想被冷藏于典籍中未被发现而已。宋以后，三教彼此影响，一方面是世俗化，一方面是重视个人或自我。儒家讲修齐治平，不能脱离世界；庄子则是世界的旁观者，不实际参与，认为社会是妨害个人自由的，要做逍遥游；禅宗教人回到世界去，教人砍柴担米就是"道"，平常心就是"道"，不必到寺庙，在家亦可修行，后来就有了"居士"的产生。此类似马丁路德的作法；主张不必看经典，也不必相信神话。禅宗极端反对偶像，禅宗和尚说"如果看到什么佛陀金身，一棒打死给狗吃"，中国文化中反对偶像最激烈的，莫过于禅宗和尚。禅宗讲求"自得"，和孟子、庄子完全一致。所以中国人并非自古即崇尚权威人士，压抑个性。例如韩愈在《师说》中就说"弟子不必不如师，师不必贤于弟子"，这是禅宗所谓"智过其师，方堪传授"的翻版。非常讽刺地，服从权威性格反而在"五四"之后得到了进一步的发展；先是奉西方大师为无上权威，后来则尊政治领袖为最高权威。

从《五经》至《四书》这段发展，可以使我们了解到中国人对自我、对人性了解的诸多变化。那么为何以《大学》为第一篇，是因为个人最后必须与社会国家产生联系；如果没有《大学》，只有《中庸》，则会流于只讲个人、没有大我观念。但中国人不能完全放弃大我观念，宋代的外患严重，民族危机很深，我们不能想象当时的思想家能专讲"小我"，不要"大我"。

宋、明理学家的贡献是对个人心理有更深刻的解析和了解，所以理学不仅是伦理学，也是心理学。他们不再是性善、性恶的二分法，而是同时承认人性有善及恶的两面。心性是义理之性，是有超越性，即异于禽兽之性。气质之性则是人与万物同有的性。他们当然强调超越的人性，但也深知气质之性不易改变。他

们的分析非常复杂，这里不能涉及，总之，理学使我们对个人的内心认识得更深了。许多西方心理学家因受实际的限制而以动物来作实验，但人与动物之间是否可以画上等号？心理分析则偏重在人的非理性的一面，主要是人欲问题。以儒家对人性的观点来看，人与禽兽终是不同，在道德、行为、思考等方面人和禽兽是不能相提并论的。从这里就发展出儒家所主张的训练治理国家人才的方法。以儒家而言有二方面，即为朱子讲的修己治人；这是对社会精英的要求。这一群人通过教育及道德训练，将来是要成为社会精英，领导社会的。在南北朝时期"士"是来自名门贵族，至宋以后，人人皆可为士。范仲淹更设立了义庄、义学，鼓励穷人子弟读书。农工商阶级之子只要熟读经义或明以后的《四书集注》，通过考试，皆可为士。"士"必须经过这个阶段，才能领导社会。和周、张、二程完全不同的王安石也倡导"为己"之学。他引《论语》"古之学者为己，今之学者为人"一语，加以引申，故说：为己有余，而天下之势可以为人矣，则不可以不为人。这个以"四书"为主的训练，就是修己以后才能治人的过程。朱子曰："存一分天理，去一分人欲。"此语是针对士大夫而言，非对一般百姓。因为士大夫是未来的政治社会领袖，必须了解利、义之分。朱子的这一段话并不是要老百姓不要"利"，不要吃饭，而是针对士大夫说的。如同柏拉图主张的"reason 高于 desire"，也是对哲学家、思想家而说的。所以他说"哲学家"最宜于作"王"。理学的功夫重点主要在"修己"方面，这是一种内转，也是对个人提出了更高的要求。所以我们可以说，儒家的个人观，宋明以后显然更为成熟。六朝隋唐的"礼"学还是外在的社会规范。

不幸元、明以下，以《四书》为考试的官方教材，"治人"远重于"修己"，儒家走上了官学之路。一般为考试而做官的人并不认真"修己"，因此各代理学家都叹息"科举害道"。但一旦

废除科举制度，“四书”便无人去钻研，儒家的传统更少人去理会了。

总结地说，我觉得宋明理学所讨论的是人怎样生活的问题。从这一点出发，理学家在心理学和伦理学的层面上更深入地发掘了人性的问题。《大学》讲修、齐、治、平虽是一以贯之，但只存在于理论之中。谈到实践方面，我们只看到修身和齐家这两个层次上的成就，再扩大一点也不过止于一族、一乡和儒生社群之内（如书院）。治国、平天下则往往是落了空的。换句话说，“修己”比“治人”更为重要。“修己”不能狭隘地解释为道德修养或“如何成圣人”，而是指“修己”有所得的人在精神上有更丰富的资源，可以从事各种创造性的工作，也可以应付人生旅途上种种内在和外在的危机。在这一方面，明以下理学家的自述文学给我们留下了丰富的材料。现在已有英文专书讨论。如果我们再从理学扩大到道家和佛教，这一点便更为清楚，宋、明以下中国在文学、艺术各方面的新成就都离不开儒、释、道的精神背景。读书人在人生途程中遭遇到的种种坎坷，也都要靠这些精神资源的支持才能化解而不致精神崩溃，宋代苏东坡便是一个最好的例子，明代王阳明也是一个典型。在自传文学，甚至带有自传性质的小说中，我们也不难得到实证，如汪辉祖的《病榻梦痕录》、沈三白的《浮生六记》，以及曹雪芹的《红楼梦》等。理学最初虽然是以士大夫的“修己治人”为重心，但越到后来便越和日常人生打成一片，而且也跳出了“士”的阶级，王阳明所谓“不离日用常行外”，戴震所谓“人伦日用”都是指此而言。明、清时代对理学有兴趣的人也包括了商人、樵夫、陶匠等等，泰州学派便是明证。这些精神资源照理说应该在“五四”以后成为中国人建立现代个人观的一大根据。可是“五四”激烈的反传统使中国知识分子对这些都不屑一顾，甚至是“打倒”的对象。中国现代个人观的枯窘、自我意识的萎缩，可以在这里找到一个重要的解

释。另一相关之点则是“五四”以后中国知识分子所理解的西方文化也是片面的，甚至是相当肤浅的，这就使我们不能深入西方关于“个人”和“自我”的研究和讨论。

（三）“五四”以来所接触的西方文化

“五四”以来我们所接触的西方文化，是什么样的西方文化？我们想用什么样的西方文化，来改变中国？这是一个大问题，我不可能在这里全面加以讨论。我想还是从个人、自我的角度，来切入这个问题。

儒、道、佛家对个人问题的讨论，到了近代以后，几乎被忽略了，但也不是没有人在继承传统，例如：熊十力、梁漱溟先生……等等，也都还在做努力，只是不成为主流。以“五四”为中心在知识界所掀起的大波浪，把上述的问题都摆到一边去了，不认为那是重要的问题。现代的教育也使得年轻人无从接触到中国的传统文化，从小学到大学，把所有青少年的精力都消耗在预备考试上面，他们根本没有时间去思考要做什么样的人？这个问题好像越来越不重要了。

“五四”接触到的是西方的启蒙运动思想，即是以科学为本位的思想，也可以说是科学主义和实证主义。“五四”所提倡的科学，不光是自然科学如何在中国发展的问题，而是对一切事物都采取科学的态度和方法，也就是牛顿、哥白尼以来对自然的态度，因而使得科学在中国取得最神圣的地位。

这个主张并没有错，但是科学本身有无范围界限？最具体的问题体现在民国十二年前后的科玄论战上。其中以丁文江、胡适为代表的一派，认为应该用科学态度来统一人生观；另一派包括张君迈等则主张人生问题不是科学能够完全处理解决的。论战的

结果，表面上是科学人生观胜利。当时一般皆赞同：科学方法可以解决一切人生问题，历史的发展也可以科学地归纳出一些法则。由此可看出，"五四"以后，思想界之所以容易倾向马克思主义，原因之一即是因为马克思主义者在一切问题上打着科学招牌，他们宣称找到了历史的规律。当时又正逢中国传统意义世界全面崩溃，所以才使得马克思主义得以趁虚而入。

而现在的世界又是一个解除魔咒的时代（disenchantment），世界上再没有什么神奇的事，一切看来都很平常。胡适讲中国哲学，也保持这个态度，所以很多人批评他浅薄，也不是没有道理的。就是他看世界看得太平常，一切都"不过如此"，都是自自然然的，所以他提倡自然主义，所谓的自然主义就是世界上没有什么东西是有超越性的、神奇的，一切东西都可以化为平淡、平常。现代西方也有这一倾向，就是"God is dead"的说法，西方的宗教信仰也淡了。但是今天看来，宗教在西方的力量仍不可小觑，仍是他们人生的意义的源头。"五四"时代中国人由于在18世纪启发思想和19世纪实证主义的笼罩之下，对宗教是敌视的，甚至以宗教即是迷信。这样一来，他们便接触不到西方文化的深处，看不见个人和自我的超越泉源。

"五四"虽然提供中国人一个接触西方文化的机会，可是当时人只热心提倡科学主义、实证主义，认为科学和理性、知识可以解决人生的一切问题，这个态度不能算错，可是如果只有这一面，那问题就来了，不但人性里面超越性的一面、人和禽兽的分别不能讲，而且人性中非理性的黑暗面也无法交待。在当时的中国，一切有关超越性的观念都受到嗤之以鼻的待遇，人人只讲科学和民主。换句话说，自清朝以来，整个儒家意义世界已瓦解，思想上一片空白，"五四"时大量翻译外国书欲填补这个思想的大空白，但是否有人消化这些知识，却是个问题。况且整体的文化大空白也不是短期内可以用西方材料填得起来的，人人都专心

于全面改造中国，完全忽略了深一层的或超越于民主与科学以外的问题。好像民主和科学在西方文化中是无根的。

“五四”以前倾向无政府主义的吴稚晖，已主张“把线装书丢到茅厕坑”，又强调用机关枪和帝国主义对打。这些话是很痛快，但也可见他对中西文化的理解多么偏激。当时无人理睬中国传统文化，人人觉得越“急进”越好，人人排斥“保守”。

近代中国的改革家和革命家有一个共识：认为只要推翻旧有的制度，一切问题都可以迎刃而解。今天表现在台湾的“国会改选”的现象亦是如此。

中国革命的政治家大多是业余的，没有责任感，不顾政治后果。韦伯（Weber）认为政治家有三大要素，即热情、责任感和判断。中国现代革命家只有热情而缺乏责任感和判断。这是中国悲剧的一大根源。但分析到最后，恐怕还是因为现代中国知识分子对人生的意义想得太浅，他们把旧有文化完全摒弃，而新的又尚未建立，他们的思想上仅有薄弱的科学主义做为根基，以为只要有科学精神，一切问题都可以解决；至于个人、自我的意义，没有人去探究。中国人因此变得都是采取功利主义观点来看人生，表现出来的就是什么事都要“立竿见影”，一切事情都是以功利的观点来衡量。

以西方的科学主流来讲，那是为知识而知识的，不是为人生而知识，更不是采取功利的态度和观点。像胡适所说的，在天空上发现一个恒星，和找到一个中国古字的涵义，其意义和在科学精神上的实践是一样的。这是西方求知识、求智的精神：为真理而真理。不管真理有什么效用，只是把事情搞清楚，个人就能获得一种自由解放。“因真理而自由”是基督教的观念，也是希腊人的观念。

但是中国人学西方文化，甚至为科学主义所俘虏，可是却没有受这个“为知识而知识、因真理而自由”精神的影响，这个精

神反而丢掉了。甚至是变得极端的功利主义。

现代中国知识分子学西方的另一成就是开口闭口便讲“批判精神”，“批判”的起点则是“怀疑”。其实中国传统何尝不重视“批判”和“怀疑”？不过中国传统学人先“怀疑”自己、“批判”自己，然后才施之于他人。西方科学家作实验也是先怀疑自己的方法是否正确、材料是否可靠，检讨自己的假设是否合理。这些完全成立后，才能转以“批判”前人的立论。现代中国知识分子最缺乏的就是对自我内在的批判，只会批判别人。接受西方某一家之言后便认为是绝对真理，藉以批判他人。正如王国维说的，今人怀疑一切，但从不怀疑自己立说的根据。所以我说，我们只学到了科学主义，却未学到真正的科学的态度。这也是“自我”在精神内涵上贫困的一种表征。

20世纪的不断革命，牺牲了中国二三千年累积下来无数的精神资本。我个人认为：现代中国在精神资本方面的贫困，远超过在物质方面的匮乏。儒家讲修齐治平，事实上，“修齐”便是先由个人内在修养作起，“治平”则是个人道德的延伸；以现代意义来说，即为公私领域的划分。这是儒家的一个理想，但无法在现代社会实现。即好的政治是一个好的道德的延伸。所以，我们如要改造中国传统，似应先从公私领域划分清楚开始。个人道德不能直接转化为合理的政治，因为其中有如何建立制度的问题，我们不可能从“家”一步跳到“国”的层次。但是健全的个人才能逐渐导向政治的合理化，则是我所深信不疑的。

中国知识分子的边缘化

我想借这个机会提出一个比较有趣的问题，供大家讨论。这个问题——中国知识分子的边缘化——牵涉的范围太广，而我自己的思考也远远未达成熟的地步。现在我只能写出一个简单的提纲。我的目的是在提出问题，因为我也没有自信这里的提法是否合适。文中所表示的看法都属未定之见。尤其要声明一句的是：我所想做的是尽量客观地展示历史的问题，不是下价值判断。这里并没有“春秋笔法”。

本文分三节：一、从士大夫到知识分子。二、知识分子与政治权力。三、中国知识分子与文化边缘。

从士大夫到知识分子

中国传统的士大夫（或“士”）今天叫做知识分子。但这不仅是名称的改变，而是实质的改变。这一改变其实便是知识分子从中心向边缘移动。

在中国传统社会结构中，“士”号称“四民之首”，确是占据着中心的位置。荀子所谓“儒者在本朝则美政，在下位则美俗”大致点破了“士”的政治的和社会文化的功能。秦汉统一帝国以后，在比较安定的时期，政治秩序和文化秩序的维持都落在“士”的身上；在比较黑暗或混乱的时期，“士”也往往负起政治批评或社会批评的任务。通过汉代的乡举里选和隋唐以下的科举制度，整个官僚系统大体上是由“士”来操纵的。通过宗族、学校、乡约、会馆等社会组织，“士”成为民间社会的领导阶层。无论如何，在一般社会心理中，“士”是“读书明理”的人；他们所受的道德和知识训练（当然以儒家经典为主）使他们成为唯一有资格治理国家和领导社会的人选。“士”的这一社会形象也许只是“神话”，也许只能证明儒家作为一种意识形态在中国文化传统中特别成功，但这不是我所要讨论的问题，我想这一形象是以说明一项基本的历史事实：在传统中国，“士”确是处于中心的地位。

但是进入20世纪，中国的状况发生了剧烈的变化，“士”已从这一中心地位退了下来，代之而起的是现代知识分子。后者虽与前者有历史传承的关系，然而毕竟有重要的差异。如上所述，“士”在传统社会上是有定位的；现代知识分子则如社会学家所云，是“自由浮动的”（“free-floating”）。从“士”变为知识分子自然有一个过程，不能清楚地划一条界线。不过如果我们要找一个象征的年份，1905年（光绪三十一年）科举制度的废止也许是十分合适的。科举既废，新式学校和东西洋游学成为教育的主流，所造就的便是现代知识分子了。清末有一则趣闻可以象征从士到知识分子的转变：

> 光绪三十年后，开考试东西洋游学生之例，由考官会同学部，考取游学之毕业生给以进士、举人，再经廷试，高第者授翰林院编修检讨，数年间至百余人，一时称为洋翰林，

谓其学由外洋而来考试，与未出国之翰林有异也。恰是时湖南王闿运年逾七十，以宿学保举，于光绪三十四年授为翰林院检讨，正值游学生之进士颇多，王曾有句云："已无齿录称前辈，尚有牙科步后尘。"上句言科举已停，已无齿录之刻、翰林前辈之称，下句谓游学生考试有医科进士，而医科中有牙科也，此老滑稽传为笑谈。（见商衍鎏《清代科举考试述录》，页三四〇）

此事之所以可笑正由于科举出身的"士"和游学归来的知识分子截然不同，混在一起实在不伦不类。王闿运可以说是传统士大夫的一种典型，但试以从英国游学归来的"工科进士"丁文江为例，他正是一位不折不扣的现代知识分子，他们两人之间的差异是极其显著的。1912 年民国创建，翰林、进士、举人都成为历史名词，士大夫的来源枯竭了，从此以后便只有知识分子了。

但是政治制度的崩溃并没有立即在社会结构方面引起重大的改变，更没有触动社会心理。因此在民国初期，中国社会仍然尊重知识分子如故，而知识分子也保存了浓厚的士大夫意识。大体上说，从 19 世纪末年到"五四"时期是士大夫逐渐过渡到知识分子的阶段，边缘化的过程也由此开始。但是在这二三十年中，我们却看到知识分子在中国历史舞台上演出一幕接着一幕的重头戏。他们的思想和言论为中国求变求新提供了重要的依据。其中少数领袖人物更曾风靡一时，受到社会各阶层人士的仰慕。所以在这个过渡阶段，中国知识分子不但不在边缘，而且还似乎居于最中心的地位。

但是这一短暂的现象并不足以说明知识分子的社会地位，它毋宁反映了士大夫的落日余晖。当时一般社会人士是以从前对士大夫的心理来期待于新一代的知识领袖的。而刚刚从士大夫文化中转过身来的知识分子也往往脱不掉"当今天下，舍我其谁"的气概。梁漱溟先生在 1918 年写过一篇文章，题目是《吾曹不出

如苍生何!》这是典型的士大夫心态，现代知识分子决不可能有这样的想法。梁先生一生都体现了这一精神。事实上抱这样态度的人决不止梁先生一人，他不过表现得更为突出而已。胡适在美国受过比较完整的现代教育，他在提倡白话文时也明白反对过“我们士大夫”和“他们老百姓”的二分法。但是他后来在讨论中国的重建问题时，稍不经意便流露出士大夫的潜意识，所以他把日本的强盛归功于伊藤博文、大久保利通、西乡隆盛等几十个人的努力。言外之意当然是寄望于中国少数知识领袖作同样的努力。(见《信心与反省》)

必须说明，我并不是责备当时的知识分子，说他们不该有这样的心理。从他们的文化背景来说，这种心理是很自然的，而且也是很难避免的。我只是指出一个历史事实，即这些早期的知识分子并没有自觉到：他们提倡各种思想文化的运动之所以获得全国的热烈反响，除了因民族危机而产生的种种客观条件之外，在很大的程度上还托庇于士大夫文化的余荫。“五四”运动便是一个例子，胡适在答梁漱溟的一封信中曾说：“当北洋军人势力正大的时候，北京学生奋臂一呼而武人仓皇失措，这便是文治势力的明例。”(见《我们走哪条路?》附录)我觉得“文治势力”是一个未经分析的模糊概念。严格说来，北洋官僚和武人都是清代传统的产品，多少还保留了一点“士为四民之首”的观念，而且康有为“公车上书”的记忆犹新，他们对于知识领袖和学生的愤怒抗议是不能不有所顾忌的。

到了 20 年代末期，士大夫文化基本上已消失了，知识分子正迅速地边缘化。但经历了过渡时期短暂余晖的人却往往以边缘的身份念念不忘于中心的任务。事后回顾便显得十分不调和了。例如 1932 年孟森在《独立评论》上写了一篇《士大夫》的论文，他仍然希望中国能产生一批新的“士大夫”，足以构成社会的重心。他说：

士大夫者以自然人为国负责，行事有权，败事有罪，无神圣之保障，为诛殛所可加者也。

不难看出，孟森的“士大夫”已经过了现代化，因此是没有任何特别豁免权的，但“士大夫”的本质依然未变，他还是“为国负责，行事有权”的。这个原则在当时不但与政治现实格格不入，而且也得不到新一代知识分子的同情了。“士大夫”观念的彻底死亡大概是40年代的事。闻一多、吴晗在左倾以后对“士大夫”的讥笑和辱骂具有象征的意义。这时知识分子早已放弃了对中心的幻想并且心甘情愿地居于边缘的位置了。

知识分子与政治权力

知识分子的边缘化表现得最清楚的是在政治方面。戊戌变法时代的康有为、梁启超无疑是处于政治中心的地位，但是在孙中山所领导的革命运动中，章炳麟的位置已在外围而不在核心。据章氏的《自编年谱》，孙中山最喜欢接近是会党人物，对于知识分子像宋教仁和章氏本人，孙中山并不特别重视。这一点和中国的政治传统有关，不能不略作交代：中国史上所谓改朝换代和现代所谓革命都不是知识分子所能办得了的。“秀才造反，三年不成”这句谚语确有它的真实性。中国史上的成王败寇大致有一个共同的特征，即其人多为社会边缘的人物。近人张相辑了一部《帝贼谱》，可以使我们看到他们的社会背景。清初吕留良曾大胆指出，历史上所谓“创业垂统”的英雄其实多是肆无忌惮的“光棍”。这个道理本是很浅显的，无论士、农、工、商那一行业中人，只要稍有所成，是很少肯去冒险“打天下”的。今天许多史学家研究“农民革命”，但带头闹事的极少是本分的农民。相反的，在士、农、工、商边缘的人物才不惜铤而走险。不过在传统

社会结构不变的情况下，“英雄”或“光棍”在创业垂统以后仍然要修成“正果”，即宋代文彦博所说的“陛下与士大夫共治天下。”

中国传统的改朝换代有一共同之点，即在“打天下”的阶段必须以边缘人为主体；但在进入“治天下”的阶段则必须逐渐把政治主体转换到“士大夫”的身上。现代革命则是在中国社会结构逐步解体的情况下发生的。因此革命夺权以后，政权的继续维持已不再有一个“士大夫”阶层可资依靠了。社会解体产生了大批的边缘人，怎样把这一大批边缘人组织起来，占据政治权力的中心，是中国近代革命的主要课题。

孙中山在本质上还是一个知识分子，国民党内最初也容纳了不少知识分子。但自北伐成功以后，国民党实行一党专政，它便越来越和知识分子疏离了。北伐以后，社会上有“党棍子”的新名词流行，这是很值得玩味的。这个名词在无意中说明了国民党的基层干部或是出身“光棍”或者已“光棍化”。北伐前后国民党和胡适以及其他自由知识分子的关系由友好变为敌对，也恰能说明知识分子在政治上的边缘化。孙中山本人对胡适是相当尊重的，他写成《知难行易》学说后，还特别要廖仲恺写信请胡适从学术观点予以评介。廖仲恺、胡汉民等人和胡适在《建设》杂志上辩论古代井田制度的问题，双方的态度都是严肃而理性的。但是北伐成功以后，双方的关系迅速地恶化。最近《胡适的日记》已在台北影印问世。我们可以看到胡适在发表了《知难、行亦不易》一文之后，国民党方面的反应是多么强烈！但是最具代表性的则是胡适的真正对手还不是作了立法院长的胡汉民，而是一个名叫陈德徵的人。这个人当时是上海市党部中的重要角色，他连中学也没有毕业，写的骂人文字充满了流气，正是一个典型的都市流氓。国民党在夺取政权过程中，它的中下层干部已大量的流氓地痞化，即此一例可概其余。国民党上层中虽不乏知识分子出

身的人，如胡汉民、吴稚晖之流，但是在中下层“党棍子”层层包围之中，也不免自我异化了。后来在抗日战争期间国民党正式全面推行“党化教育”，更成为知识分子和国民党决裂的关键所在。1947年萧公权应聘到南京中央政治学校任教。在就任后，教育长竟约同党方人员对他进行一场关于“国父遗教”的口试。这件事最能说明国民党对高级知识分子的轻侮达到了多么荒谬的程度。

但是国民党毕竟是一个不彻底的边缘人集团，它没有摧毁中国原有的一切民间社会组织的企图，而且也无此能力。知识分子即使拒绝“党化”，还是能在困难中觅取生存的空间。而且国民党虽然向往极权式的党组织，它的基本理论规定它最后必须由“训政”回归“宪政”。它因此不可能完全无视于社会的压力，包括来自知识分子的压力。

“五四”以后最先提倡共产主义的是陈独秀和李大钊，他们当时都是在社会上负重望的知识领袖。早期参加共产主义运动的也是以理想主义的青年知识分子为主体，所以初期的共产党并不是一个边缘人的集团。但是随着政治权力在党内的发展和革命行动逐步深入社会，各阶层中的边缘分子大量涌入了党组织之内。改组后的国民党也是如此，前引上海陈德徵之例可以为证。不过共产党在意识形态上更为激烈，以彻底而全面地破坏社会现状为号召（这便是后来所谓的“无法无天”），因此也更能吸引边缘人。

知识分子与文化边缘

中国近代的知识分子在文化领域中也一直是从中心走向边缘。这尤其是一个值得特别注意的历史现象。社会、政治的边缘

化，知识分子基本上是处于被动的地位，但是文化边缘化的局面则是知识分子主动造成的。19世纪末叶和20世纪初年，中国知识分子在精神上已为西方文化所震慑，开始对于自己的文化传统失去信心。梁启超、章炳麟、刘师培等一辈知识领袖流亡到日本以后，恰好碰上日本学术界西化的思潮高涨之际。当时日本有一派“文明史论”，以西方代表“文明”发展的正流，日本史凡与西方相异之处都是歧出“文明”正流的所在，也就是日本落后于西方的原因。同时不少日本学人又差不多无条件地接受了斯宾塞（Herbert Spencer）的社会进化阶段说，相信人类社会的进程依循着一种普遍的法则。因此不同国家的历史基本上只有先进与落后的分别。日本史学家也曾根据这一观点写出了新式的中国史（他们有时称之为“东洋史”）。这种观点当时对中国史学家产生了很大的影响。最明显是所谓“国粹学派”（以《国粹学报》为主体）的史学如刘师培等人，直以中国文化史上与西方现代文化价值相符合的成分为中国的“国粹”。刘师培写《中国民约精义》便是一例。梁启超也同样以西方史为模式来改写中国史。西方文艺复兴以来的历史三阶段论——上古、中古、近代——也代替了以王朝为断代标准的中国史学传统。所以“国粹史学”表面上好像是要发掘并保存中国固有文化的精华，实质上则是挖掉了中国文化的内核，而代之以西方的价值。例如国粹派的一位重要作者邓实，即接受“耕稼为君主专制的时代，工贾才是民主的时代”这一分别，并断论中国与西方的不同即因前者仍为“耕稼”时代，后者已进入“工贾”时代。他并且充满着信心地说：“此黄人进化之阶级，其与西儒之说抑何其吻合而无间也。”后来冯友兰说中国和西方相比，在缺乏了一个“近代”的阶段，其实这种理论早在三四十年前即已为国粹学派捷足先登了。西方理论代表普遍真理的观念也是在这个时期（1905～1911）深深地植根于中国知识分子的心中的。所以连邓实也形容当时知识界的风气说：

“尊西人若帝天，视西籍如神圣。”

“五四”则是文化边缘化的进一步的发展。清末民初的知识分子虽已开始把中国文化的内核改换成西方的价值，但毕竟还要在古代经典中费一番心思，而且这种改换究竟不可能彻底，许多先秦的观念因此也得到一番现代的诠释，使古典孕育出新义，这和西方文艺复兴时代人文主义者重新发现希腊罗马的古典颇有异曲同工的作用。更重要的是当时知识分子在“国粹”两字的掩盖之下，继续认同于中国的古典文化；他们至少仍自以为是占据了中国文化的中心位置。章炳麟、刘师培等人都有这样的自负，所以他们虽然一方面受到日本西化思潮的影响而在不知不觉中改变了对中国学术传统的态度，但另一方面他们却不大看得起日本的汉学家，认为这些异国的研究者终究太“隔”了，抓不住中国经典的精义。“五四”时代的人已大不相同，他们基本上反对以中国的经典来附会西方现代的思想。而且他们老实不客气地要中国的经典传统退出原有的中心地位，由西方的新观念取而代之。不用说，“五四”的知识分子已不肯再向中国文化认同了。所以这是双重的文化边缘化——即一方面中国文化本身从中心退居边缘；另一方面知识分子也自动撤出中国文化的中心地带。

这一发展自然也是有阶段的，并非一蹴而至。大致说来，“五四”初期，中国文化还没有遭到全面否定；但到了后期则中国文化已成为“落后”的代名词了。初期可以胡适为例。胡适自始至终对于中国传统都保持着相当的尊重。他受到《国粹学报》的影响，认为中国传统中也有“理性”、“自由”、“对人的尊重”等等合理的成分。1917年他在英文《先秦名学史》的《序言》中便强调中国接受现代新文化同时也是使原有的古老文化重获新生，而不应该是完全代替它。“整理国故”之所以必要，在他看来，正是由于“国故”中也存在着现代价值的内核。这是他一直坚持用“文艺复兴”来称呼“五四”新文化运动的主要原因。

1960年他发表《中国的传统及其未来》的英文讲词，也还是这一基本观点的继续。（至于他的《整理国故和打鬼》一文则反而是敷衍激烈派的一种“权言”）

“五四”后期的态度则可以鲁迅和闻一多的某些言论为代表。鲁迅劝人不要再读中国书，如果一定想读书则只能读外国书。闻一多在40年代更为激昂，他宣称自己已读遍了中国古书，没有发现任何有价值的东西。他又说：他在中文系任教，目的是要和革命者“里应外合”，彻底打倒中国旧文化。这才是中国文化边缘化的极致。后期的人往往把“五四”看作是启蒙，这当然是指欧洲18世纪的启蒙运动。从“文艺复兴”到“启蒙”，其间的差异之大是不能想象的，所以我们决不能轻轻放过，以为这不过是借用西方史上的不同名词而已。“复兴”还表示中国古典中仍有值得重新发掘的东西；“启蒙”则是把中国史看成一片黑暗和愚昧。18世纪欧洲的“启蒙”是一种“内明”，它上承文艺复兴对于古典的推陈出新和宗教改革对于基督教的改造，再加上十六七世纪的科学革命。

中国“五四”后期所歌颂的“启蒙”则是向西方去“借光”。这好像柏拉图在《共和国》中关于“洞穴”的设譬：洞中的人一直在黑暗中，只见到事物的影子，从来看不清本相。现在其中有一位哲学家走出了洞外，在光天化日之下看清了一切事物的本来面貌。他仍然回到洞中，但却永远没有办法把他所见的真实告诉洞中的人，使他们可以理解。哲学家为了改变洞中人的黑暗状态，这时只有叫这些愚昧的人完全信仰他，跟着他指示的道路走。葛兰西（Antonio Gramsci）便曾借用这个“洞穴”的譬喻来讲俄国布尔什维克所领导的革命。中国现代知识分子又与俄国的知识分子不可同日而语，后者自十八九世纪以来即已逐渐深入西欧的文化传统，法国文化的爱好（Francophile）早已蔚为风尚。中国知识分子接触西方文化的时间极为短促，而且是以急迫的功

利心理去“向西方寻找真理”的，所以根本没有进入西方文化的中心。这100年来，中国知识分子一方面自动撤退到中国文化的边缘，另一方面又始终徘徊在西方文化的边缘，好像大海上迷失了的一叶孤舟，两边都靠不上岸。

最近这40多年，文化这一领域也不断从中心退处边缘。在中国传统中，学术和思想一直被看作是为社会指示方向的，因此在整个社会体系中占据了枢纽的位置。在社会经济决定论的新观念支配之下，不少知识分子已开始视文化为寄生物。整个文化领域更完全失去了自主性，变成生活中最无足轻重的外围装饰品。这可以说是文化边缘化的第三重涵义。文化的边缘化发展到这样的程度，中国知识分子在社会上究竟处于什么位置已是一个毋需讨论的问题了。

1991年2月在夏威夷“文化反思讨论会”会议上的讲话

1991年6月26日改定于香港

一生为故国招魂

——敬悼钱宾四师

一生为故国招魂，当时搞麝成尘，未学斋中香不散。

万里曾家山入梦，此日骑鲸渡海，素书楼外月初寒。

我的老师钱宾四先生逝世使我这两天来的精神陷入一种恍惚的状态，前尘往事，一一涌上心头。我已写了一篇“犹记风吹水上鳞”，记述我和他在香港时期的师生情谊，那完全是个人观点的杂忆。现在再写这一篇“一生为故国招魂”，是想扼要说明钱先生的学术精神。但这也只能代表我个人对这一精神的初步了解，远不足以概括钱先生在现代中国学术思想史上的贡献和意义。任何人企图对他的学术和思想作比较完整的评估，都必须首先彻底整理他所留下的丰富的学术遗产，然后再把这些遗产放在现代中国文化史的系统中加以论衡。这是需要长期研究才能完成的工作。我现在所以敢匆促间尝试写这篇文字，是由于我具有两个基本条件：第一，钱先生的学术著作我确实读得很仔细，有些更反复体味过许多次。第二，我曾有幸列于他的门墙，40 年来，不但听过他的正式讲授，也和他先后有过无数次的讨论。但是必须声明，所有钱先生的弟子大概都具有上述两个条件。而且在他

的弟子之中，追随他比我更久更密切也大有人在。因此我在下面所介绍的只能代表我个人的看法。不但如此，钱先生的学术精神是多方面的，我们从不同的角度出发便可以看到不同的精神。这正如苏东坡笔下的庐山，所谓“横看成岭侧成峰，远近高低各不同。”我现在所强调的仅仅是他“为故国招魂”的一面。本文开头所引的是我刚刚写成的一副挽联，我想用它来象征钱先生的最终极而且也是最后的关怀。“未学斋”是钱先生的斋名之一，见《中国近三百年学术史》的“自序”；“素书楼”则指无锡七房桥的旧址，不是台北外双溪的那所楼宇，因为后者不过是前者的投影，而且今天已不复存在了。

十六岁萌发爱国思想与民族文化意识，深入中国史，寻找中国不会亡的根据……

钱先生自能独立思考以来，便为一个最大的问题所困扰，即中国究竟会不会亡国？他在新亚书院多次向我们同学讲演，都提到梁启超的“中国不亡论”曾在他少年的心灵上激起巨大的震动。这篇文字主要是以“沧江”和“明水”两人一问一答的方式写成的。“明水”提出种种论证指出中国随时有灭亡的危险，而“沧江”则逐条反驳，说中国绝无可亡之理。两人的问答一层转进一层，最后说到了中外的历史，中国的国民性，直到“明水”完全为“沧江”所说服才告结束。后来我们读《饮冰室文集》，才知道“沧江”是梁启超，“明水”是汤觉顿。这篇文字的题目也不是“中国不亡论”，而是《中国前途之希望与国民责任》，最初，刊在宣统二年（1910年）的《国风报》上。1910年，钱先生才16岁，他的爱国思想和民族文化意识至迟已萌芽于此时，也许还可以追溯得更早一些。梁启超这篇文字在当时激动了无数中国青少年的国家民族的情感。后来我读到左舜生的《我的少年时期》，也提到他和一位同学夜读这篇24000字的长文，至于欲罢不能而热泪长流。但是钱先生和大多数青少年读者不同，他读

了此文之后没有走上政治救国的道路，而转入了历史的研究。他深深为梁启超的历史论证所吸引，希望更深入地在中国史上寻找中国不会亡的根据。钱先生以下 80 年的历史研究也可以说全是为此一念所驱使。

钱先生又屡次说过，他非常欣赏梁启超所用“国风”这一源于《诗经》的名称。不用说，他早年也受到了《国粹学报》(1905～1911) 的影响，对于“国魂”、“国粹”(借自日文)、“黄帝魂”等流行观念是同样能够欣然接受的。当时梁启超《读陆放翁集》有“兵魂销尽国魂空”的名句，而高旭 (天梅) 的《南社启》也说：“国有魂，则国存;国无魂，则国将从此亡矣。”又说：“然则国魂果何所寄？曰:寄于国学。欲存国魂，必自存国学始。”不过“五四”以后，这些观念在知识界已不流行了。所以后来钱先生改用“中国历史精神”这个观念，意思还是一脉相通的。其实，“国魂”、“国粹”的观念最初从日本开始，而日本人又受了德国人讲“民族国家精神”的启示，如兰克 (Ranke) 便强调马丁路德的宗教改革在更深的层次上是体现了日耳曼的民族精神。那时日本人编欧洲史教科书往往以兰克为典范。王国维光绪二十六年 (1900 年) 撰《欧罗巴通史序》已明白指出。以上简略的陈述不妨看作是钱先生“为中国招魂”的渊源所在。

“中国不会亡”的历史根据何在？此一念当时便引申出了无数的历史问题。《国粹学报》中人如刘师培根据斯宾塞的社会进化论，指出中国史上的治乱循环是因为进化的阶段尚浅，西方则治了便不再乱。梁启超写《新史学》则有“二十四史非史也，二十四姓之家谱而已”的著名论断。(按:以一史归一姓，可见任公当时情感之激动。稍一寻思，岂非笑话。) 这一观念旋即为《国粹学报》中人所接受，并加以宣扬，流风至今犹在。至于中国 2000 年的政治是帝王专制，更是上帝在“最后审判”中所下的判决词，毫无上诉的余地。从此以后，中国人研究中国历史都或

明或暗地有一西方史的模式在背后作衬托。比较的历史观点本来是有利无弊的，但是比较如果演变为一方是进化的高级阶段（西方），而另一方面则仍停留在较低的层次（中国），因此前者成为批判后者的绝对标准，那么许多历史和文化的歪曲便随着发生了。清末民初的中国史学界还没有发展到这样严重的情况，但其倾向已极为明显。因此国粹学派本身即包含了一个无可克服的内在矛盾。他们一方面在寻找中国的“国粹”、“国魂”，有人以为此“魂”寄托于历史，有人以为哲学（儒家和诸子）即是“魂”，也有人以为文学才是“魂”的凝聚之地。但另一方面，他们对于当时以进化论为基调的西方社会学则视为天经地义。所以刘师培力证中国古代，也有石器、铜器、铁器三级，邓实则深信耕稼为君主专制的时代，工贾才是民主的时代，中国和西方的分别即在处于此二不同的阶段。他更明白宣称：“此黄人进化之阶级，其与西儒之说抑何其吻合而无间也。”然而同一个邓实却又痛斥当时“尊西人若帝天，视西籍如神圣”的风尚。

承继清末学人的问题，为寻求新的历史答案而独辟路径……

他们当时解决矛盾的办法大致有两条路，第一条路是认定西方现代的基本价值观念如民主、民权、自由、平等、社会契约等，在中国早已有之，这才是中国的“魂”，不过淹没已久，必须重新发掘。另一条路是主张汉民族西来说。当时出于排满的动机，几乎人人都尊黄帝为中国人的始祖。中国的“国魂”也就是“黄帝魂”。那么谁是黄帝呢？当时一个法国业余学者提出一个理论：黄帝是近东王号的对音（Nakhunti），黄帝率领西方民族称为巴克（Baks）者，先东迁至中亚，再入中国，征服土著。《尚书》所谓“百姓”即是“巴克”，而土著则是“黎民”。这种说法今天听来似乎是天方夜谭，但当时第一流学人如章炳麟、刘师培等都笃信不疑，且运用他们的训诂与古典的知识加以证立。章炳麟在

《序种姓》一文中甚至直呼加尔特亚（Chaldea）为“宗国”。这个荒唐的理论后来却又因为瑞典的安特生发现仰韶彩陶而得到加强，甘肃马厂、辛店彩陶上的几何花纹尤其与南欧所发见者相似。如中国的人种与文化源出西方，那么中国人仍然处于现代世界的中心，而不在边陲。这也给当时不少人提供了“中国不亡”的心理保证。

我之所以特别介绍“五四”以前这一段学术思想史的发展，主要是想为钱先生治史的动机与方向找出一种比较可靠的历史说明。梁启超、章炳麟、《国粹学报》派所提出的种种问题对钱先生实有支配性的影响。他深信中国文化和历史自有其独特的精神；这一点无疑是承清末的学风而来。我们可以这样说：他承继了清末学人的问题，但是并没有接受他们的答案。他的一生便是为寻求新的历史答案而独辟路径。《国史大纲·引论》所说的“于客观中求实际，通览全史而觅取其动态”，正是这一路径的具体描写。但这在他不是空论，而是实践。他的主要学术著作全是针对着当时学术界共同关注的大问题提出一己独特的解答，而他的解答则又一一建立在精密考证的基础之上。清末康有为的《新学伪经考》支配了学术界一二十年之久，章炳麟、刘师培虽与之抗衡，却连自己的门下也不能完全说服。所以钱玄同以章、刘弟子的身分而改拜崔适为师。顾颉刚也是先信古文经学而后从今文一派。钱先生《刘向、歆父子年谱》出，此一争论才告结束。他也是因为这篇成名作而受聘于北大的。章炳麟、梁启超提倡先秦诸子文学，风靡一世。胡适在美国写英文本《先秦名学史》也是闻章、梁之风而起。但其中具体问题而未能解决者尚多。即以整体而论，诸子的先后渊源与系统，以及战国史的转变关键，也都在模糊不清的状态。钱先生《先秦诸子系年》一书则为诸子学与战国史开一新纪元，贡献之大与涉及方面之广尤为考证史上所仅见。根据古本《竹书纪年》改订《史记》之失更是久为学界所激

赏。在这样大规模的考证中，由于资料不足和推断偶误，自然不免有可以改正之处。他自己在再版时便增订了两百多条。最近考古发现当然又提供了足以补充此书的新材料，如《孙膑兵法》的出现即是一例。但全书大体决不因此等小节而动摇。这是一部考证之作，但卷首《自序》的文章则写得掷地有声。序末论战国世局三变与学术四期一节更是考证、义理、辞章融化一体的极致。1978年我到中国大陆访问，遇见一位中年的先秦史专家，他对这一节文字居然已熟读成诵。这一点最使我惊异不已。

这里我要指出：钱先生对于知识的态度，与中外一切现代史学家比，都毫不逊色。"五四"时人所最看重的一些精神，如怀疑、批判、分析之类，他无不一一具备。他自己便说道，他的疑古有时甚至还过于顾颉刚。但是他不承认怀疑本身即是最高价值。他强调："疑"是不得已，是起于两信不能决。一味怀疑则必然流于能破而不能立，而他的目的则是重建可信的历史。许多人往往误会他是彻底反对"五四"新文化运动的。事实上，他对于所谓"科学精神"是虚怀承受的，不过不能接受"科学主义"罢了。我们试一读《国学概论》最后一章，便可见他确能持平。更值得注意的是在东西文化的争论上，他并不同情梁漱溟的武断，反而认为胡适的批评"足以矫正梁漱溟氏东西文化根本相异之臆说"。

钱先生所追求的从来不是中国旧魂原封不动地还阳，而是旧魂引生新魂……

在30年代，钱先生是以擅考证见称于世的，虽然他从来不掩饰他对于传统文化的尊重，也不讳言他的考证是为了一个更高的目的服务——从历史上去寻找中国文化的精神。他力排众议，独自承担北大"中国通史"的教学，便是这一立场的鲜明表示。所以他为中国"招魂"是凭藉着他对中国文化的无比信念和他在中国史研究方面的真实贡献，决非空喊几声"魂兮归来"的方士

之流所能相提并论的。正因如此，他的通史一课才能那样吸引着学生。同时学人对钱先生的学术贡献是怎样评价的？由于中国没有严格的书评制度，不易举证说明。但是我们也偶然可以从间接的资料中找到线索。我最近在杨树达的日记中偶然看到下面一则：

> 1934年5月16日。出席清华历史系研究生姚薇元口试会。散后，偕陈寅恪至其家。寅恪言钱宾四（穆）《诸子系年》极精湛。时代全据《纪年》订《史记》之误，心得极多，至可佩服。（《积微翁回忆录》，上海古籍出版社，一九八六年，页八二）

这是陈、杨两人私下的谈话，当然更代表客观的评论了。这里要加以说明：《诸子系年》是1935年才由商务印书馆出版的。陈寅恪之所以得读原稿，是因为顾颉刚建议送此稿至清华出版，为《清华丛书》之一，如冯友兰《中国哲学史》之例。陈寅恪和冯友兰都是审查人。但此事为冯友兰所阻，清华没有接受《诸子系年》。杨树达日记中又提到《中国近三百年学术史》。

> 1943年7月26日。阅钱宾四（穆）《近代三百年学术史》。"注重实践"，"严夷夏之防"，所见甚正。文亦足达其所见，佳书也。（同上，页二〇四）

杨树达特别指出"文亦足达其所见"这一点，是有眼光的，因为钱先生在此书中每写一家必尽量揣摹其文体、文气而仿效之，所以引文与行文之间往往如一气呵成，不着剪接之迹。但读者若不留意或对文字缺乏敏感，则往往不易看得出来。

《中国近三百年学术史》特"严夷夏之防"，正是因为这部书在抗战前夕写成的。这时中国又面临另一次"亡国"的危机。因此书中"招魂"的意识表现得十分明显。但"招魂"意识全幅呈露的绝大著作必推《国史大纲》为第一。由于这是今天在海外依然畅销的一部书，便不用我多作介绍了。至于《国史大纲》的内

容复杂，论据隐而不露，因此不易通读，我也在《犹记风吹水上鳞》一文中略有说明，此处不再重复。我只想指出，这部书的“引论”最初曾在昆明的报纸上单独发表过，而引起巨大的反响。同情的读者如陈寅恪称许它是近年来少见的大文章，反对者也以它为驳论的根据。钱先生关于中西文化与历史的对比成为集矢之所在。其实，从钱先生个人的思想发展上看，“引论”正是对他早年所承受于国粹学派的种种问题——提出了自己的答案。抗战时期他曾在马一浮的书院中讨论过中国两千年政治是不是君主专制的问题，这是针对当初梁启超的论断而发的。70 年代中，他也曾特别问过我：现在大陆考古对于甘肃彩陶问题得到了什么样的新结论。可见他仍然没有忘记“中国文化西来说”。几十年来他的用心一贯，“引论”则是他对于“中国魂”的新诠释。为了说明中国史的独特精神，他不能不以西方作为对照，这也是百年以来中国史学的共同倾向。中西对比是永远得不到定案的，但又永远不可能停止，因为这是倾向宏观或整体论的中外人文学者所不易克制的一种“超越的冲动”。

钱先生为中国招魂当然没有停止过，然而 1949 年以后中国史进入了一个新的阶段。中国的危险已不在于会不会“亡国”，而是会不会“亡天下”。照顾炎武的说法，“亡天下”便是中国文化的灭亡。所以他在这一阶段的学术著作，如《庄子纂笺》和《朱子新学案》，也改变了招魂的方式。曾国藩“体庄用墨”，钱先生则是“体儒用庄”。他想通过《新学案》而重建现代儒学之“体”，通过《纂笺》而重显庄生之用。《庄子纂笺·序目》中的话尤为沉痛。在“一马之是期”的时代庄子又如何自处呢？最后他说：“若苟四十年来，漆园之书，尚能索解于人间，将不致有若是。天不丧斯文，后有读者，当知其用心之苦，实甚于考亭之释离骚也。”“亡国”是由于外敌，“亡天下”则是由于自己。中国百年来的悲剧则正是在于为了救国，反而陷入了“亡天下”的险

境。这个不幸的可能性使他早在1930年便开始忧虑。他在《国学概论》的最后一章说：

> 盖凡此数十年来之以为变者，一言以蔽之，曰求救国保种而已。凡此数十年来之以为争者，亦一言以蔽之，曰求救国保种而已。……然而有以救国保种之心，而循至于一切欲尽变其国种之故常，以谓凡吾国种之所有，皆不足以复存于天地之间者。复因此而对其国种转生不甚爱惜之念，又转而为深恶痛疾之意，而惟求一变故常以为快者。……则其救国保种之热忱既失，而所以为变者，亦不可问矣。

他所举的具体例子之一便是陈独秀先后心理的转变。

钱先生无疑是带着很深的失望离开这个世界的，然而他并没有绝望。他一生为中国招魂虽然没有得到预期的效果，但是无论是世界的思潮或中国的知识气候都和“五四”时代大不相同了。钱先生所追求的从来不是中国旧魂原封不动地还阳，而是旧魂引生新魂。今天已有更多的人会同意这个看法。他曾说过：“古来大伟人，其身虽死，其骨虽朽，其魂气当已散失于天壤之间，不再能抟聚凝结。然其生前之志气德行、事业文章，依然在此世间发生莫大之作用。则其人虽死如未死，其魂虽散如未散，故亦谓之神。”（《灵魂与心》页一一五）这段话完全可以用之于钱先生个人，但是也未尝不能适用于中国这一集体。在这意义上，我们应该承当起钱先生的未竟之业，继续为中国招魂。

1990年9月2日

实证与诠释

——《方以智晚节考》增订版自序

《方以智晚节考》初版刊于1972年。14年来有关密之生平之新史料层出不穷，每睹有可以是正原书之疏误者辄记而存之。积久则连缀成篇，以补前愆，先后共得三篇，凡七万言，几与旧考相埒。传世文献之与密之晚节最有关系者大约已止于此，故此一问题之研究已可告一段落。兹汇合新得旧考于一编，勒为定本。至旧考之误则不加改正，以见先后论断因资料不同而变迁之过程。又旧本附录收有“晚年诗文辑逸”与“重要参考资料”两项，约两万言。新版“附录”部分增添不止两倍。《青原山志略》中保存密之晚年诗文语录逾两万字，余皆一一辑出，以备研治密之思想者之参考。《志略》在中国大陆或非难得之书，然在海外颇不易觏。以余所知，仅巴黎与美国普林斯顿各藏一本而已。“重要参考资料”项内增补方中通《陪诗》选抄六十五首，多附有自注，皆有关密之晚节之第一手资料，最为可贵。此一部分材料乃汪世清先生由孤本中恭楷录出。去年6月间汪先生游美，承以影印本32页相赠，至可感也。又初版附录诗文皆未经细校，不免讹误。此次增订余曾通体校阅数遍，并施以现代标点，所费

口力不少。密之文字不易通读，故断句不能必保无误，但期少误而已。读者若加引用，尚须仔细斟酌也。

《晚节考》初版虽疏略，亦稍有创辟之功。近数年来大陆学人考论密之晚年事迹者皆以此书为诤议之对象，而尤集矢于“死节考”一节。盖余初考密之自沉惶恐滩事，虽颇阐幽抉微，而苦无显证，则宜乎启人之疑窦也。此案经往返辩难，其谳终定。然定案之功则绝非余所敢独擅也。倘非大陆学人搜罗文献之勤与夫质疑献难之勇，余又乌从而得见如许佳证乎？学术进步必不能无诤议，即此可见。

余考密之晚节先后十有余年，于死节一端且论之至再至三，必穷其原委而后已。然余非有所谓考据癖也，亦非仅为密之个人争名节也。盖余笔下所及虽限于一人之事，而目光所注则在明清之际文化动态之整体。密之死于病抑死于自沉，在彼个人生命史上固属大事，在文化史上则关系尤为重大。以明遗民而言，密之之自沉惶恐滩乃一具有典型意义之事件，故于当时士大夫文化中之价值观念、道德意识、政治信仰、以至家族伦理皆一一有所昭示。涂尔干（Emile Durkheim）《论自杀》（*Suicide: A Study in Sociology*），视之为“个人良知”之呈露，并推断其渊源于社会之“集体良知”。密之自沉亦未尝不可本是观之。且论文化之类型，未有不首先着眼于“生”与“死”者也。欲识某一文化之特性，吾人不仅当知该文化中人如何生，而尤当知其如何死。弗洛伊德（Freud）谓人皆有祈死之本能，其说信否不可知，然自杀为祈死之具体表现，则断无可疑也。故今人研究比较文化者亦往往视自杀为其中一要目。自杀因文化而异，其方式与频率，西欧、日本、印度皆各有不同，而西欧又复有天主教地区与新教地区之异焉。涂氏分疏自杀，特设“为人”之一型（“altruistic suicide”），以与“为己”（“egoistic”）型者对举。“为人”而自杀者，非以一死求个人之解脱，而在尽人生之本分（duty）如孟子

所谓“舍生取义”也。然涂氏殆以此型为东方及初民社会所常见，故所举之例尤以印度与日本为主，至于西方国家，则唯军人中稍有其例。中国之“殉节”适可归之涂氏所谓“为人”之一类，密之之自沉即其典型也。涂氏依自杀之外在形式而分类亦仅足示其大概而已。同属“为人”之型焉，民族殊而方式亦异，斯又与文化系统有关，而宗教背景更不可忽，涂氏灼见固早已及此矣。中国之殉节在东方文化中别具特色，与日本、印度亦复异趣。明清之际尤为中国史上殉节现象最为突出之时代，当时公私记录所载自杀殉节之事迹曷可胜数。以今视昔，殉节之价值判断诚不免将因人而异。但若取比较文化之观点以剖析之，则其事在17世纪中国文化史与思想史上实居于最核心之地位。此书辨析密之自沉，辞繁不杀，微旨所存，端在于是，非欲持考证与时贤争刀锥之末也。

以考证方法言，本书重点亦略有与传统不同之处。清代以来之正统考证大抵以西方所谓实证方法为主体。此盖与所考之对象有关。典章、文物、制度、事迹、年代之类皆历史之外在事象也。故必待证据坚明而后定谳。本书所考者，则古人之心也，柯灵乌（R. G. Collingwood）所谓史事之“内在面”或“思想过程”（process of thought）也。夫古人往矣，九原不作，吾人复何从而窥见其心事乎？即自谓见之，又何以取信于他人乎？虽然，古语有之，“言为心声”，苟善解古人之言，则古人之心亦未尝不可见。此则近于西方所谓诠释方法矣。关于诠释之理论与方法，近年来西方流派虽繁，然亦颇有悠谬恣肆之说，可喜而未必皆可用也。实则中国之诠释传统源远流长，孟子已启其端，故曰：“说诗者，不以文害辞，不以辞害志。以意逆志，是为得之。”故吾人今日引西说为参证，可也，若抛却自家无尽藏而效贫儿之沿门托钵，则未见其可也。此书所用诠释之法则一依中土之旧传。昔朱子为《韩文考异》、《楚辞集注》，即由古人之“言”以通其

"心"于千百年之上;既得其"心"焉，又转据之以定其"言"之真伪。此亦考证之一道也。盖西方实证与诠释出于二源，常互为排斥;中国则不然，二者同在考证传统之内而相辅相成焉。乾、嘉考据家之至精卓者亦往往视所考之对象不同而二法互施。段懋堂论《琵琶引》"呜咽流泉冰下难"之句，即舍实证而取诠释之一例也。

唯余考密之晚节尚别有一重困难而为通常考证之所无者，即隐语系统之破解是已。以隐语传心曲，其风莫盛于明末清初。盖易代之际极多可歌可泣之事，胜国遗民既不忍隐没其实，又不敢直道其事，方中履所谓"讳忌而不敢语，语焉而不敢详"者，是也。物不得其平而又不能鸣，其声回荡曲折，于是隐语之系统出焉。钱牧斋、吴梅村之诗向来号称难解，其故在此。顾亭林在诸遗老中最为直笔，顾其诗中以韵目代字者亦往往而有。故考证遗民事迹者非破解隐语不为功。此又为诠释学中一特殊法门，西方亦有之，即所谓"译解暗码"（"decoding"）也。然清初遗民之隐语方式，因人因事而异，系统各别且与当时史事与古典传统皆密切相关，故又非凭空逞臆所能通解，惟有实证与诠释参伍以求、交互为用，庶几有以知古人之言，而见古人之心耳。陈寅恪先生撰《柳如是别传》，即溶实证与诠释于一炉而卓著成效者也。余初考密之晚节时虽未见其书，然拙工之斧斲亦竟有合于公输之准绳，私心颇用自壮。其后余以偶然因缘，而有《陈寅恪晚年诗文释证》之作，即以陈先生之法还读陈先生之诗文，乃益信实证与诠释殆如两束芦苇之相倚不倒。故以方法论而言，《晚节考》与《诗文释证》两书实有内在之一贯性，实证与诠释虽同在中国考证传统之内，然古人分用之者多，兼采之者少，故其效亦终未大显。此殆因昔人考证所施之对象有异耳。

尝试论之，史者、知人论世之学也。今人于论世之义知之甚审，而于知人之义则多忽之。此时代风气使然也。然亦未有不知

人而真能论世者，更未有不知其心而真能知其人者。此于治思想史为尤然。今之西方史学界有一派焉，欲驱除一切个人于历史之外;诠释学界亦有一派焉，欲驱除作者原意于其作品之外。此皆非余之所敢知。余孤陋，治思想史仍守知人论世之旧义而不欲堕于一偏。论世必尚外在之客观，故实证之法为不可废;知人必重内在之主观，故诠释之法亦不可少。然此不过理论上之强为分别耳。以言思想史之实际研究，则实际与诠释固不可须臾离者也。何以故？内外合一、主客交融即思惟之所由起也;使内外不合、主客不交，则思惟之道绝矣，更何思想史之可言乎？

《方以智晚节考》与《陈寅恪晚年诗文释证》皆考证之书，然其旨则有超乎一人一事之考证以外者，盖亦欲观微知著，藉“个人良知”以察“集体良知”也。“考证”、“笺释”虽皆属传统文史研究之体制，若善尽其变，则亦未尝不能与时俱新，以供今之研治文化史与思想史者之驱遣。兹值两书同时增订重刊，故略道其旨趣与途辙，以示注新酒于旧瓶之微意云尔。

1986年10月10日于美国康州橘乡

“吾曹不出如苍生何”的梁漱溟先生

梁漱溟先生的逝世象征着一个时代的终结——“五四”时代。梁先生出道很早，他在北京大学任教是和陈独秀、胡适、李大钊等人同时的，所以“五四”新文化运动发生时他正处于这场大风暴的中心。但是他并没有为“五四”反传统的潮流席卷而去。相反地，“五四”的冲击把他推向为传统辩护的方向。他公开宣称他在北大主要是为孔子和释迦牟尼打抱不平而来的。他一生最著名的作品——《东西文化及其哲学》——便是这样产生的。如果我们以“五四”代表当时思想的主流，那么梁先生可以说是“反五四”的主要人物之一。“五四”和“反五四”是同时并起的两股思潮。这里所谓“反五四”当然不是说反对“五四”所代表的一切观念。梁先生仍然承认“民主”和“科学”是现代中国人所必须追求的价值。不过认真分析起来，他所理解的“民主”与“科学”及其在整个文化体系中所占据的地位，则与“五四”主流思想处处显得针锋相对。用英文说，他所代表的“反五四”不是 Anti-May Fourth 而是 Counter May-Fourth。这和西方“启蒙”（Enlightenment）与“反启蒙”（Counter Enlightenment）

之同时出现是颇为相似的。从思想史的观点看，“五四”和“反五四”都同样值得重视和研究。梁先生在“五四”一开始的时候便发出了一个反主流的声音，并获得巨大的回响，这是他对中国现代思想史的重要贡献。所以我特别要强调；他的逝世象征着“五四”时代的终结。

冯友兰在《三松堂自序》中指出：梁先生在当时是作为一个“好学深思之士”而讲东西文化之“意”的。《东西文化及其哲学》所讲的正是当时一般人心中的问题。这一评论大致是合乎实际的。梁先生这部书几乎是和德国史宾格勒（Oswald Spengler）的名著《西方之没落》同时出版的，作意也大有相通之处。梁先生说西方文化是“意欲向前要求”，这和史宾格勒以近代西方文化具有“浮士德式”（Faustian）的精神颇为相契，真有“东海、西海，此心同，此理同”的巧合。这种“直截简易”的文化公式在当时确能满足一般人的心理需求。

和史宾格勒一样，严格地说梁先生也不是学院式的“学者”或“哲学家”。他们的著作都不能用纯知识的观点去衡量。（包括梁先生晚年的《中国文化要义》在内）但是和史宾格勒不同，梁先生所代表的人格典范是重社会实践的中国传统士大夫，而不是西方式的文化观察家和批评家。现在大家都把他看作“新儒学”的一员，因为他和熊十力、马一浮等人一度过从甚密，想法也有相近之处。其实在思想信仰上他自己则归宗于佛教而非儒家。如果一定要说他和儒家有关，这种关联也仅仅存在于儒学所熏陶的士大夫性格上面。像传统儒者一样，他是以改造世界自负的，并且自居于“以先觉觉后觉”的地位。他在民国七年所写的《吾曹不出如苍生何》一文可以概括他的一生。正是基于这种传统士大夫心理，他才毅然于抗战之后出任国共和谈的调解人。他自信凭他的理想、热情，和诚恳便可以息止党争。这是“天降大任于斯人”，而且非他莫属。梁先生后半生的悲剧便由此开始。

梁先生有志于改造世界，不但是“好学深思之士”，而且是“豪杰之士”。这个“豪杰之士”恰是孟子所说的：“待文王而兴者，凡民也;若夫豪杰之士，虽无文王犹兴。”但不幸的是他对于所要改造的现代世界缺乏真正的了解，对于以权力为核心的现实政治更是茫无所知。更不幸的是：他虽“不待文王而兴”，却竟误认毛泽东为当代的“文王”，而且天真地向“文王”要求纳言的“雅量”。他至死都还是对“文王”倾倒的，所以有“伟大人物的伟大错误”的论调。

然而他的确保持了传统士大夫的完整人格，并没有在熏天的权势面前双膝发软。这是因为他始终都能不失其“真”、不失其“诚”。以冯友兰和他相比，他所表现的节概是卓越的，冯友兰在第一次赴毛泽东餐约时所露出的那种受宠若惊的神态是在梁先生那里找不到的。在别的客人都已离去之后，冯友兰还赖着不肯上车，以期单独获得毛泽东的青睐，这也是传统士大夫的另一种典型，相形之下，梁先生真是“其愚不可及也”。

随着梁先生的逝世，他所体现的传统士大夫的凛凛风骨也将一去不返。我们这个时代要求的是另一典型的现代知识分子，而不再是“吾曹不出如苍生何”的“士大夫”，虽然两者之间依然有不绝如缕的历史联系。

陈寅恪的学术精神

陈先生 1932 年为冯友兰《中国哲学史》下卷写《审查报告》，曾自称“思想囿于咸丰、同治之世，议论近乎湘乡（曾国藩）、南皮（张之洞）之间”这是很忠实的自我解剖。但是在“五四”以后，反传统的思潮弥漫于中国的时代，说这种话是需要高度的道德勇气的，至少也要像顾炎武所说的，必须“胸中磊磊，无阉然媚世之习。”尤其值得称道的是陈先生在 30 年后仍坚持原来的观点。据吴宓先生 1961 年 8 月 30 日的“日记”所载：

> 寅恪兄之思想及主张丝毫未变，即仍遵守昔年“中学为体，西学为用”之说（中国文化本位论）。在我辈个人如寅恪者，决不从时俗为转移。
>
> （《陈寅恪先生编年事辑》）页一五八引）

“中学为体，西学为用”正是张之洞所提出的著名口号。陈先生在虽经过“反右”和“厚古薄今”各种运动的冲击，却绝不肯“曲学阿世”，树新义以负如来。其学养之深厚与节操之坚定在同时代、同遭遇的学人之中更属少见了。陈先生在冯著哲学史《审查报告》中自谦他的思想是味酸的旧酒，姑注于新瓶之底，以求

读者一尝。不料30年后冯友兰先生早已自毁其“新瓶”，不屑一顾，反而是陈先生的“旧酒”，时间愈久而愈显其清醇。

陈先生不是思想家，更从不标榜某家某派，但从他一生的言行来衡量，他可以说是近代极少数真正符合儒家标准的知识分子之一。当代许多自负得儒门正传的哲学家或思想家，在陈先生的榜样之下，是不免有些相形逊色的。所以陈先生虽然不是思想家，但他所表现的思想倾向在中国现代思想史上却仍具有一定的代表性。

研究20世纪中国思想史的人往往只注意所谓进步与保守两种极端的倾向；前者以西方为楷模，后者则坚持中国文化自具系统、不必也不能舍己从人。前一派的代表人物很多，自陈独秀、胡适、鲁迅、陈序经以下以至马克思主义者都属之。至于后一派，通常我们的注意力总是集中在专讲文化系统或哲学系统少数思想家的身上，如梁漱溟、熊十力、马一浮等人。但事实上，中国现代思想界并不能如此简单地一分为二。在所谓“进步”与“保守”的两极之间，还有一大批知识分子对中西文化问题不持笼统之见、极端之说。他们一方面承认西方文化确有胜于中国传统而为中国所必须吸收之处，但另一方面则认为中国文化自有其特性，外来思想也要经过改变然后始能适合中国环境而发生作用。但是由于他们不相信任何简单的公式可以解决文化问题，他们的基本立场与观点便无法由一两句响亮的口号表达出来，因此也就不为一般读者所知。就我个人所知，如吴宓、萧公权、汤用彤、洪业诸先生都可以归在这一类知识分子之中，而陈先生更是其中比较突出的代表人物。其实不仅陈先生这一代人如此，比他早一辈的人物如严复或早半辈的王国维早已表现出这种谨严而分析的倾向。他们的共同信念大概可以用陈先生下面的话来表示，即“必须一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位”（亦见前引《审查报告》）这种说法表面上看来似乎很接近

"中学为体、西学为用"的"本位文化论"。但是只要我们略察陈先生和他同类学人对西方文化的修养之深厚，以及他们在治学方面所受西方训练的严格，我们便不会把他们和一般提倡"本位文化"的论调等量齐观了。另一方面，陈先生在学术观点上与注重抽象系统的思想家如梁漱溟先生等人截然异趣，也是十分明显的事实。

陈先生与王国维在清华共事而成为忘年之交，他受有王氏的影响是很自然的。因此胡适曾说陈先生颇有"遗少"的气味。不过这种"遗少"气味大抵流露于诗文中的情感部分；在纯学术领域内，陈先生的精神则是非常"现代"的。王国维在治学方面严守科学方法的分寸是大家都知道的。陈先生的史学观点则表现出更彻底的现代的和西方的色彩。他一贯注重社会经济因素在历史进程中的基本作用，这一点便最能说明他早已参预了近代西方社会经济史学的主流。(陈先生曾提出"预流"与"未入流"之说，见《敦煌劫余录序》)所以他论唐代的衰亡，归结到唐末东南诸道财富之区的破坏和汴路运输之中断。他的结论是"藉东南经济力量及科学文化以维持之李唐皇室，遂不得不倾覆矣。"(见《唐代政治史述论稿》)这是一种很明显的社会经济史观。他在晚年最后一部专著《柳如是别传》中也依然持同一观点不变。因此他在讨论吴江盛泽镇"声伎风流之盛"足以比美金陵板桥时，特别指出这实在是"由经济之关系有以致之。"他说：

> 吴江盛泽实为东南最精丝织品制造市易之所，京省外国商贾往来集会之处。且其地复是明季党社文人出产地，即江浙两省交界重要之市镇。吴江盛泽诸名姬，所以可比美于金陵秦淮者，殆由地方丝织品之经济性，亦更因当日党社名流之政治性，两者有以相互助成之欤。(见第三章)

这种论点几乎已逼近现代史学界流行的"上层建筑"和"下层基础"之说了。对历史文化变迁抱如此看法的人至少在理智上是不

可能成为“遗老”或“遗少”的;但情感上是否心甘情愿地接受这种变迁所带来的后果则又是另外一回事。陈先生在《王观堂先生挽词序》中对此点尤其有详尽的发挥。其言略曰:

> 吾中国文化之定义,具于白虎通三纲六纪之说,其意义又为抽象理想最高之境,犹希腊柏拉图所谓 Idea 者。……夫纲纪本理想抽象之物,然不能不有所依托,以为具体表现之用;其所依托以表现者,实为有形之社会制度,而经济制度尤其最要者。故所依托者不变易,则依托者亦得因以保存。吾国古来亦尝有悖三纲违六纪无父无君之说,如释加牟尼外来之教者矣,然佛教流传播衍盛昌于中土,而中土历世遗留纲纪之说,曾不因之以动摇者,其说所依托之社会经济制度未尝根本变迁,故犹能藉之以为寄命之地也。近数十年来,自道光之季,迄乎今日,社会经济之制度,以外族之侵迫,致剧疾之变迁;纲纪之说,无所凭依,不待外来学说之抨击,而已销沉沦丧于不知觉之间;虽有人焉,强聒而力持,亦终归于不可救疗之局。盖今日之赤县神州值数千年未有之钜劫奇变;劫尽变穷,则此文化精神所凝聚之人,安得不与之共命而同尽,此观堂先生所以不得不死,遂为天下后世所极哀而深惜者也。

这样深刻的历史观察是专重文化系统的思想家们所弃置不顾的;而一般“文化本位”论者则往往见不及此。陈先生在字里行间对中国传统文化流露出无限恋恋不舍之情,但他所向往的并不是已过时的具体制度,而是抽象的文化理想。所以他在《王静安先生纪念碑》中又说:

> 先生以一死见其独立自由之意志,非所论于一人之恩怨,一姓之兴亡。

如果我们要说王国维和陈先生是“遗民”(无论是“遗老”或“遗少”),那么他们也只能是广义的文化遗民,而不是狭义的、

忠于一家一姓的政治遗民，这和梁济在民国七年的自杀在意义上非常接近。梁先生曾特别声明，他的死并不真是“殉清”，不过在具体的意义上不妨说成“殉清”而已。换句话说，他所殉的其实也是王国维所最看重的中国传统中的文化理想与道德价值。

陈先生虽然认为文化理想不能不寄托在社会经济制度之中，然而他毕竟不是一个决定论者，因此他依然肯定，思想观念可以推动历史的发展，而学术上的变动往往竟能影响及于世局的推移。他在1942年所撰《突厥通考序》中曾说：

> 考自古世局之转移，往往起于前人一时学术趋向之细微，迨至后来，遂若惊雷破柱，怒涛震海之不可御遏。

在此序中他更举出亲历的史例对此点加以说明：

> ……光绪……时学术风气，治经颇尚公羊春秋……后来今文公羊之学递演为考伪疑古，流风所被，与近四十年变幻之政治及浪漫之文学殊有联系，此稍习国闻之士所能知者也。

正由于他深信思想同样可以成为社会发展的动力，所以他也肯定人的主观努力有改变客观形势的可能性。

他在1964年所写的《赠蒋秉南序》中说：

> 欧阳永叔少学韩昌黎之文，晚撰五代史记，作义儿冯道诸传，贬斥势利，尊崇气节，遂一匡五代之浇漓，返之淳正。故天水一朝之文化，竟为我民族遗留之瑰宝，孰谓空文于治道学术无裨益耶？

陈先生此文反映他的晚年处境和心理状态，下面将另外有所阐释。这里只须着重地指出：他显然相信传统儒家的道德理想即使在今天的中国也仍然可以发挥移风易俗的作用。由此可见他对中国文化的价值不但自始至终都予以基本的肯定，而且其肯定的程度更随着世变的激化而加深。这可以从他对宋代文化的评价来加

以说明。1935年他为陈垣《西域人华化考》撰序，首倡清代史学“远不逮宋人”之说。抗日战争期间他不但承认中国文化“历数千载之演进，造极于赵宋之世”，并且推断未来的发展必归于“宋代学术之复兴，或新宋学之建立”（见《邓广铭宋史职官志考证序》）1953年著《论再生缘》时因痛感学术研究受政治的桎梏，他更特别强调宋代“思想最为自由”这一点。最后在上引《赠蒋秉南序》中则更转而从道德的观点对宋学的贡献作了最高的赞礼。在1964年的中国大陆能这样表态，最可见他对中国文化的理想抱有何等坚定的信仰。

陈先生始终深信中国文化自具特质。中国的传统到了现代虽已不得不变，但这种改变终不应、也不能完全脱离民族文化的原有轨道。他因此断定北美或东欧之思想在中国决不能居最高之地位;而且这些外来的思想若不经中国化，最后必“归于歇绝”。(亦见前引《审查报告》）尤其难能可贵者，他不仅发挥这一信念于早年，并且坚持之于晚节，他的信念却丝毫不因之稍有动摇。1959年周扬与陈先生对话的一段记录值得引在这里：

> 我与陈寅恪谈过话……1959年我去拜访他，他问，周先生，新华社你管不管，我说有点关系。他说1958年几月几日，新华社广播了新闻，大学生教学比老师还好，只隔了半年，为什么又说学生向老师学习，何前后矛盾如此。我被突然袭击了一下，我说新事物要实验，总要实验几次，革命、社会主义也是个实验。买双鞋、要实验那么几次。他不大满意，说实验是可以，但是尺寸不要差得太远，但差一点是可能的……（见《陈寅恪先生编年事辑》页一五六所引）

他这里所说的“尺寸”，自然是以中国文化为标准而订出来的。他的深刻的历史知识使他无法轻信任何一种“西方的真理”可以成为立起中国沉疴的万灵药。陈先生并不是一味排斥“新的”或“西方的”，也不是对“旧的”或“中国的”都要加以保存。1949

年他留在大陆不走，说明他对中国共产党至少也曾经抱着一种观望的态度，甚至在观望之中还不免带着几分期待。但是他由史学训练而得来的批判精神毕竟不允许他在任何政治力量面前放弃平生所坚持的原则，正如吴宓在 1961 年所说的，他的“思想及主张丝毫未变。”和同时代的一些系统思想家相较，陈先生在这一方面的态度似乎更缺乏弹性。熊十力与梁漱溟两位先生也是极少数能在中共压力下坚持原则与信仰的人。但是梁先生至少在最初两年内曾一再公开检讨过自己的“错误”，并且有限度地承认中共领导的“正确”;熊先生则在《原儒》中把“周礼”比附成社会主义，又在《乾坤衍》中把古代的“庶民”比附为“无产阶级”。这些不得已的适应自然并无损于他们两位人格与思想的光辉，虽则这种适应也多少反映了他们对中共所标榜的社会主义理想曾受到一定程度的炫惑。在陈先生的言行中则连此类无关轻重的适应也渺无痕迹可寻。我们与其说陈先生比梁、熊两位更顽固、更保守，则不如说看惯了兴亡的史学家毕竟不像理想主义思想家那样容易流于乐观。从这一点说，我愿意再一次指出，陈先生虽不是思想家，但在中国现代思想史上却具有一种典型的意义。

俞大维先生曾说，陈先生治中国史的主要目的是“在历史中寻求历史的教训”。因此陈先生强调“在史中求史识”的重要性。(见俞大维《谈陈寅恪先生》收在《谈陈寅恪》一书中，台北传记文学丛书，1970 年）这一点十分重要，是我们了解陈先生的学术精神的关键所在。陈先生早年精治多种东方古文字，并曾利用这些文字来考证中亚史地;中年以后，他的研究兴趣则偏向中国文史的领域。也许有人会觉得他在思想上先后有所改变。其实他的治学重心自始即在中国中世史（以隋唐为主）方面，这在他 1923 年在《学衡》上所发表的《与妹书》中已表示得很明白了。我们试查蒋天枢所编的《论著编年目录》，便可见陈先生自 1933 年起开始把研究与著作的重点转移到魏晋南北朝和隋唐的历史与

文学方面来了;这和他 1931 年以后在清华大学的中文与历史两系及研究所所开的课程恰好是互相配合的。他自己曾解释这一转变道:

寅恪平生治学，不甘逐队随人，而为牛后。年来自审所知，实限于禹域以内，故谨守老氏损之又损之义，捐弃故技，凡塞表殊族之史事，不敢复上下议论于其间，转思处身局外，如楚得臣所谓冯轼而观士战者。(《突厥通考序》)

据此我们可以断言，陈先生早年对“塞表殊族之史事”发生兴趣大概是受了晚清以来研究西北史地的风气所感染。但中年以后自觉一个人的精力毕竟有限，不得不有所取舍，所以才放弃了中外关系史的显学而专门致力于中古文化史的研究。这种转变似乎并不表示陈先生在思想方向或治学方向上有什么基本的改变。因为研究中外交通的历史也同样可以从其中吸取“历史的教训”。陈先生早年虽然颇受乾嘉考据学派和德国历史语言学派的影响，但他自始即不在“考据”或“汉学”的门户之内。(上面引述他对宋学的态度便是明证)。他治史学的最后目的是要寻求意义的，不过他同时也强调史家在发挥“微言大义”之前，必须先把立说的根据考证得一清二楚。因此他说:

你不把基本材料弄清楚了，就急着要论微言大义，所得的结论还是不可靠的。(见赵元任《忆寅恪》，收入《谈陈寅恪》)

总而言之，陈先生的史学观点与方法从早年到晚年都是一以贯之的，只有具体的研究对象先后不同:他要通过最严格最精致的考据工作来研究中国史上的一些关键性的大问题，并尽量企图从其中获得关于当前处境的启示。这正是司马迁以来所谓“通古今之变”的中国史学传统;因此陈先生在他的历史论著中常常在有意无意之间发出“通识古今”的感慨。在史学研究上如此，在文学研究上亦然。所以他解释古人的诗文，不但求其最初出处的“古

典”，而且还要发掘出代表“当时之事实”的“今典”。从早期的中古史研究到晚年关于明、清文学的专著，其中都贯穿着这一“通古今之变”的精神。

但是另一方面，陈先生却并不因为要“在历史中寻求历史的教训”，便歪曲历史的真相以达到所谓“古为今用”的目的。如果这样，那么他的工作便和中国大陆上30年来——特别是所谓“文革”时代——的“影射史学”没有分别了。相反地，他坚持史学家必须尽力保存历史的客观真相，不能稍有“穿凿附会”。他在冯著《中国哲学史》上卷的《审查报告》中曾说：

> 今日所得见之古代材料，或散佚而仅存，或晦涩而难解，非经过解释及排比之程序，绝无哲学史之可言。然若加以联贯综合之搜集，及统系条理之整理，则著者有意无意之间，往往依其自身所遭际之时代，所居处之环境，所薰染之学说，以推测解释古人之意志。由此之故，今日之谈中国古代哲学者，大抵即谈其今日自身之哲学者也；所著之中国哲学史者，即其今日自身之哲学史者也。其言论愈有条理统系，则去古人学说之真相愈远……

陈先生这番话不但在当时为针对学弊而发，即在今天也还不失其时效。最近几十年来，大陆上有关中国哲学史的著作之附会马列主义自不在话下，海外不少关于中国哲学史的专著也往往不免此病。用康德、海德格解释宋明理学的人其实都是在宣扬自己的哲学观点，不但与程、朱、陆、王相去甚远，即持康德、海德格之说以衡之，亦多有未合。陈先生对于曲解史实、附会古今一点最视为史家的大戒，纵使犯戒者是他所尊重的前辈学人，他也不肯轻轻放过。例如沈约在《宋书》陶渊明传上说渊明“自以曾祖晋世宰辅，耻复屈身异代，自［宋］高祖王业渐隆，不复肯仕。”陈先生认为这是最可信的记载，但是梁启超在《陶渊明之文艺及其人格》一文中则认为陶潜只是看不过当日仕途混浊，才不屑为

官，并非真是“耻事二姓”。陈先生委婉地指出：

> 斯则任公先生取己身之思想经历，以解释古人之志向行动，故按诸渊明所生之时代，所出之家世，所遗传之旧教，所发明之新说，皆所难通，自不足据之以疑沈休文之实录也。（见《陶渊明之思想与清谈之关系》）。

因此，从比较全面的观点来看，陈先生追寻历史教训的要求不但没有违背现代求真的客观精神，而且是彻底地建筑在“真”的基础之上。其实这也是中国史学传统中所早已具有的精神。司马迁一方面虽提倡“通古今之变”，而另一方面则说：

> 居今之世，志古之道，所以自镜也，未必尽同。（见《史记》《高祖功臣侯者年表》序）

历史并不重复，但往事则未尝不可以供鉴戒。这是陈先生在历史上求教训或“在史中求史识”的确切涵义。

我们必须先知道陈先生这种“通古今之变”的史学精神，然后才能懂得为什么他的著作中充满着今昔之感和兴亡之叹。以陈先生所发表的专著和单篇论文而言，几乎全是纯学术性的考据之作，与现实人生似乎毫无交涉。他在表面上给人的印象完全是一位不食人间烟火、不问当世理乱的古典型的学者。在这一点上，他甚至超过了王国维，因为后者在《静庵文集》中还留下了不少早年关怀现实的文字。然而深一层看，陈先生一生的学术工作可以说都与现实密切相关：他自称“喜谈中古以降民族文化之史”（《西域人华化考序》），其实这正显示出他所关切的是中国文化在现代世界中如何转化的问题。所不同者，他从不肯像其他学人一样，空谈一些不着实际的中西文化的异同问题。他只是默默地研究中古以降汉民族与其他异族交往的历史，以及外国文化（如佛教）传入中国后所产生的后果，希望从其中获得“历史的教训”。他之所以能断定中国将来自创的思想系统必须“一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位”，其根据便全在历史：

因为这是“道教之真精神，新儒家之旧途径，而二千年吾民族与他民族思想接触史之所昭示者也。”在这一方面，陈先生和汤用彤先生的取径尤其契合无间。汤先生精研中国佛教史，其终极的目的也在为解答中西“文化思想之冲突与调和”这一大问题提供历史的线索。这在汤先生的《汉魏两晋南北朝佛教史》和《往日杂稿》（特别是书末所附两篇评论文化问题的文章）中表现得非常清楚。我在上文特别指出陈、汤诸先生在中国现代思想史上具有一定的代表意义，其故便在于此。他们事实上是以毕生的学术研究来寻求关于现代中国思想问题的答案；这是对待思想问题的一种最严肃、最负责的态度。

陈先生对世事的关怀也往往流露在他一般历史问题的研究之中。他在《唐代政治史论稿》中曾提出了“外族盛衰之连环性”的著名论断。其中有一段话说得最明显：

> 唐代武功可以称为吾民族空前盛业，然详究其所以与某甲外族竞争，卒致胜利之原因，实不仅由于吾民族自具之精神及物力，亦某甲外族本身之腐朽衰弱有以招致中国武力攻取之道，而为之先导者也。国人治史者于发扬赞美先民之功业时，往往忽略此点，是既有违史学探求真实之旨，且非史家陈述覆辙，以供鉴诫之意。故本篇于某外族因其本身先已衰弱，遂成中国胜利之本末，必特为标出之，以期近真实而供鉴诫，兼见其有以异乎夸诬之宣传文字也。

这里两用“鉴诫”一词，最可见此书的命意所在。《唐代政治史述论稿》是1941年在香港写成的；那时正值抗战的严重关头。珍珠港事变未发生前，中国的国际处境十分困难，陈先生这个时候特别注意到“外族盛衰之连环性”的问题，当然不是偶然的。不但如此，他还更进一步地指出外族侵略会直接影响到朝代的衰亡。所以他在全书的结尾说：

> 史家推迹庞勋之作乱，由于南诏之侵边，而勋之根据所

左适为汴路之咽喉，故宋子京曰：“唐亡于黄巢，而祸基于桂林。”呜呼！世之读史者傥亦有感于斯言欤？

陈先生的深刻观察力和历史敏感性早已使他看到日本的侵略的外患必将引发中国的内忧，所以他才以“呜呼”的感叹结束全书。不出 10 年，“唐亡于黄巢，而祸基于桂林”之事果然重见于中国。治史而不能“通古今之变”是绝不可能洞察及此的。

关于陈先生“考古以证今”（借用清初魏禧语）的治史途径，他曾有一番很亲切的自白。他说：

> 寅恪侨寓香港，值太平洋之战，扶疾入国，归正首丘……回忆前在绝岛，苍黄逃死之际，取一巾箱坊本建炎以来系年要录，抱持诵读。其汴京围困屈降诸卷，所述人事利害之回环，国论是非之纷错，殆极世态诡变之至奇。然其中颇复有不甚可解者，乃取当日身历目睹之事，以相印证，则忽豁然心通意会。平生读史凡四十年，从无似此亲切有味之快感，而死亡饥饿之苦，遂亦置诸度量之外矣。（《陈述辽史补注序》）

陈先生治史随时随地以古今互相印证，这是最明白的第一手证据。他之所以特别对北宋亡国的往事感到“亲切有味”，显然是因为在抗战初期南京陷落前后的经历对照之下，这一段往事已不再是死的历史，而变成活的现在了。克罗齐（Benedetto Croce）认为史家对已往史实的兴趣永远是和他对当前生活的兴趣连成一体的。（见 History, Its Theory and Practice, Russell & Russell 重印本，1960 年）陈先生恰好为克氏的历史观提供了一个最生动的例证。

试论林语堂的海外著述

海外熊林各擅场，王前卢后费评量。
北都旧俗非吾识，爱听天桥话故乡。

——陈寅恪

1945年秋，陈寅恪在伦敦医治眼疾，旅居英国的熊式一赠他英文小说《天桥》，陈氏题二绝句答谢，上面所引的便是第一首七绝。陈寅恪这首诗写得很得体，让我略加解释，作为这篇短文的楔子。

第一句"海外熊、林"，熊在林前，这是因为诗是赠给熊式一的，不能喧宾夺主。从前林琴南70生日，康有为赠诗祝寿，破题第一句"译才并世数严、林"便引起了林琴南的不快，因为诗是专门为他写的，却把严复的名字放在他的前面。陈寅恪当然熟悉这段掌故。"王前卢后"是初唐四杰王勃、杨炯、卢照邻、骆宾王。杜甫《戏为六绝句》所谓"王、杨、卢、骆当时体"，便已排定了"王前卢后"的次序。但是卢、骆的年辈长于王、杨10岁以上，所以杨炯才有"愧在卢前，耻居王后"的话，表示他不敢居卢之前，也不甘在王之后。这是"王前卢后"四字的出

典。陈诗第三句之下自注"林著瞬息京华"，即指林语堂的 Moment in Peking；第四句自注"天桥在南昌城外"，指熊式一写的小说是以江西南昌城外的天桥为背景。陈和熊都是江西人，所以说"爱听天桥话故乡"。

这首诗在字面上几乎句句偏向熊式一，"费评量"更像说熊和林真是高下难分。但是稍懂旧诗体制的人一定不难看出，这首诗通篇借林语堂来衬托熊式一，越是对熊式一恭维便越显得林语堂在海外文名之隆远在其他中国作家之上。这是毫无可疑的。

林语堂在美国的成名之作是1935年出版的《吾国与吾民》。自此以后他差不多每年都有新作品，包括论著（如《生活的艺术》），小说（如《瞬息京华》也译作《京华烟云》）和编译（如《中国与印度的智慧》）。我没有深入研究过他的英文作品，小说则只读过一本《京华烟云》。所以严格地说，我是完全没有资格讨论"林语堂与东西文化交流"这样广大的题目的。但是由于在美国教书的关系，多少也接触到他的一些论著和编译。现在只就我所知道的这一部分略作整理，谈谈他向西方世界所介绍的中国文化。

中国文化的范围太大了，任何人也不可能全面掌握，势必有所取舍。在取舍之间我们所看到的不但是作者自己的学养，而且也是他的人生观、世界观和时代背景。林语堂自然也不例外。这里有必要略略追溯一下他的学养、性格和背景，因为他和今天在西方成长起来的华裔作家不同，是在中国学术界和文学界已经建立起基础以后才向西方开拓疆土的。所以林语堂在《吾国与吾民》、《生活的艺术》中所刻绘的中国也反映了30年代一部分中国知识界的文化取向，而不能完全看作他一个人的独特见解。他在30年代创办的《论语》、《人间世》等文学刊物曾在中国风行一时，而《吾国与吾民》和《生活的艺术》便正是这两个刊物的风格的延续，不过更为深细化、系统化罢了。我们只要把他早期

的英文论著和他的中文文集（如《翦拂集》、《大荒集》等）对照着看，便可以发现两者之间的密切关系。所以我要特别指出，林语堂在英文作品中所表现的关于中国文化的观点代表了当时中国知识界的一种流行的倾向。

林语堂最初是准备从事学术专业研究的，他在德国莱比锡（Leipzig）大学的博士论文是关于中国语音学的。这和当时中国"以科学方法整理国故"的风气有很大的关系；语言学是现代的科学研究，但同时又是清代"汉学"传统的延长。当时瑞典高本汉（Bernhard Karlgren）的古音研究正风靡着中国的学术界，许多中国学人都对西方新兴的语言学发生了浓厚的兴趣。甚至在中国已享大名的新文学家如刘半农，也在中年以后决心负笈巴黎，攻读语言学的博士学位。林语堂早年在语音学的研究方面有相当高的造诣，他的《语言学论丛》一书可证。胡适 1928 年在上海写《入声考》一文，第一个便向他请教。胡适在 1928 年 12 月 7 日的日记中写道：

> 约了林语堂来谈。我把我《与夏剑丞书》稿请他指教。他赞成我的大旨，认为不错。我请他带回去批评。
>
> 语堂近年大有进步。他的近作，如《西汉方音区域考》，如读珂氏（按：即高本汉）《左传真伪考》，皆极有见解的文字。

1929 年 1 月 15 日又记：

> 下午去看林语堂，谈入声事，语堂对于我的《入声考》大体赞成。他指出戴东原《与段若膺论声韵》一书中有许多暗示很同我接近……

林语堂早期经历过一个"汉学"的阶段，并且在这一方面有很好的成就，这一点是很重要的，可以使我们了解他中年以后的转变。1934 年他的《语言学论丛》出版时，他便和"汉学"告别了，也和学院生涯脱离关系了。他早年研究语言学是受了当时学

术风气的影响。但是他的性情属于自然活泼的一派，不愿为“汉学”的清规戒律所束缚，更不能长期忍受其枯燥和琐碎，所以终于舍去不顾，转而提倡幽默，归宗于晚明公安三袁以至袁枚的文学性灵说。这一转变使他的性情和学问融合为一，他真正找到自己了。就这一点说，林语堂和袁枚最为相似；袁枚生在乾嘉汉学的盛世，也深知考据家法的甘苦，但他不甘依附时尚，终身以诗文自娱，充分表现出一种自由独立的精神。

但是林语堂发现晚明小品文特别合乎他的口味也得力于时代的潮流。自白话文流行以来，公安三袁和袁枚的文学理论和作品便受到新文学家的重视，周作人甚至把新文学的起源直接追溯至晚明的公安派。当时文坛有所谓“京派”与“海派”的分别，“京派”的人往往说，北平的作家提倡晚明小品，上海的作家便随风跟进。这主要便是指周作人和林语堂两人而言。这种说法自然是一种门户的偏见，不过周氏兄弟在中国文学方面的造诣毕竟很深厚，周作人的作品中涉及明、清文集、笔记者尤多。30年代林语堂建议重刊《袁中郎集》，写序的便是周作人。以林语堂与周氏兄弟交往之密，如果说他受到了周作人的影响，那也是毫不足怪的。

林语堂以幽默的笔调写小品、散文，并进而欣赏明清文人生活中的闲情雅趣，在当时也有反潮流的意味。二三十年代的中国新文学早已走上泛政治化的道路，大体上以“救国”、“革命”为主流。这不但和“五四”初期周作人等提倡的“人的文学”背道而驰，而且也取消了文学本身的自主性。这正是林语堂所讥刺的“方巾气”。其实中国传统文学理论虽以“载道”派占上风，文学作品中描写日常生活中情趣的也无代无之。即以被梁启超称之为“爱国诗人”的陆放翁，也并不是首首诗都写“上马能杀贼”。《红楼梦》中香菱谈诗便特别欣赏他的“重帘不卷留香久，古砚微凹聚墨多”。当时文坛上厌恶开口“救国”、闭口“革命”的也

大有人在，如周作人、徐志摩、梁实秋、沈从文等都可以包括在内。他们未尝不关心中国的命运，不过不喜欢动辄作大言壮语而已。从语言学家转变为文学家的林语堂也属于这一路，与新“载道派”的文学主流——尤其是“革命文学”格格不入。所以我说林语堂在文学上属于反潮流的一派。不过这个反潮流在过去几十年大陆所编的现代文学史上往往不见记载罢了。

以上所说的主要是关于林语堂在现代中国文学和思想方面究竟应该怎样定位的问题。弄清楚这个背景是很有必要的，因为他在美国所介绍的中国人的性格、文化和生活艺术，基本上便是他在《论语》、《人间世》这些刊物中所提倡的东西。我们必须记住，他的第一本英文书——《吾国与吾民》——是1935年在上海写的，因此我们也必须从当时中国的处境去了解此书的旨趣。《吾国与吾民》和《生活的艺术》两书中的观点固然是林语堂个人的，但这个观点也代表了中国精神世界的一个向度。

《吾国与吾民》在1935年出版后立刻成为畅销书有主观和客观两方面的原因。主观的原因自然是来自书本身的吸引力，这一层下面再说。客观的原因则是当时一般美国人渴望对中国有较深入的了解。30年代是日本侵华最疯狂的时期，继掠取东三省之后，日本又进逼华北。美国在太平洋彼岸的利益受到莫大的威胁，而关键则是中国。1931年（即日本夺取东三省的一年）赛珍珠的《大地》（The Good Earth）在美国不胫而走，正是因为它符合了美国人想认识中国的普遍要求。但《大地》写的是农村逃荒的故事，而且其中荒诞可笑之处甚多（如书中主角王龙是民国时代的农民，却仍要妻子缠足）。美国人，特别是知识界，更想知道的是关于中国文化和生活的一种宏观。《吾国与吾民》应运而出，恰好补上了这一空白。

前面已指出，《吾国与吾民》是林语堂从他的特殊观点对中国的文化和生活所做的整体性概括。作者并不从正面落笔；他写

的是一个侧影，然而却相当完整。更重要的是他对中国并不是一味颂扬，而同时也有很锐利的批评，特别是在政治方面。这样的写法正合乎美国人的口味，远比歌诵中国文化如何悠久、博大、精深更能取信于读者。林语堂虽然经过了“五四”的洗礼，但他并没有走上激烈的反传统的道路。他在中国编写的《子见南子》剧本，确曾引起山东人的强烈抗议，其实这也不过是把孔子“人化”，未出“幽默”的范围。在《吾国与吾民》中，他对儒家、道家、佛家都有讨论和分析，但仍然是由侧面下手，褒贬兼施。通体而观，他似乎更欣赏老、庄的自然，于儒家则大致推崇其中庸之道。有些关于儒、道对比的话说得很尖刻，然而也妙趣横生。例如他指出，所有中国人在成功时都是儒家，在失败时则都是道家。中国人身上的儒家永远在奋进不已，而他身上的道家则在一旁观赏和微笑。所以中国士大夫在做官时喜欢说道德、讲仁义，但下台以后则作诗，往往写出很优美的道家诗篇。英国的韦尔斯（H. G. Wells）也说过中国人灵魂中有儒、道、土匪三种成分，但不及林语堂说得那么透辟。

《生活的艺术》可以说是《吾国与吾民》的一个续编，前者包罗万象，后者则深入人生理想和生活中的闲情逸趣。我觉得《生活的艺术》更能表现林语堂自己关于中国文化的取向。他在中国所提倡的晚明和清代文人的生活情调在这本书中得到一次较有系统的汇集和整理。这里不可能也无必要介绍这两部畅销书的内容。但是我们不妨指出作者的思想倾向。他在《生活的艺术》中译介16世纪屠隆的《冥寥子游》时，曾有一条小注说：屠隆和同时代的徐文长、袁中郎、李卓吾等作家一向都没有得到中国正统的批评家的充分承认。这条注可以说明他虽不反传统，却反正统。就这一点而言，他的倾向大致和胡适、周作人等相同，而和鲁迅的激烈反传统有别。“五四”以后，中国新文化阵营中有反正统和反传统两大流派，我们不能不加分辨。

林语堂根本不承认“正统”的观念，他不喜欢宋明理学便出于反正统的心理。但是他对理学家也并非一笔抹杀，所以依然能欣赏程明道“云淡风轻近午天”的诗和程伊川读《论语》那种手舞足蹈的境界。总之，对于儒家，林语堂仅取其合乎“情理”的一面，而排斥其不近“情理”的部分。所以他特别用英文 reasonableness 来译“情理”两个字。这也恰好是周作人的看法，周氏认为“中国有顶好的事情，便是讲情理，其极坏的地方便是不讲情理。”林语堂不承认“正统”，即因其不合情理。30 年代初国民党正热中于“统一思想”，这是要建立新的“正统”。林语堂反正统的心理大概渊源于此。他终其生都是一个自由主义者、个人主义者，因此他向西方读者介绍中国文化也偏重在个人自由的一面。

无论我们是否同意他的中国文化观，我们都不能不承认林语堂在英文著作中所讲的正是他一贯相信的东西。他的态度是很认真、很恳切的，虽然他的笔调有时不免出之以嬉笑怒骂。中国有不少卫道之士，特别是革命的左派，常常信口开河，说林语堂的英文作品都是为了迎合美国读者的口味而特别设计的。我敢断言，这是不实的诬词。林语堂虽以英文写作见知于世，但他却是极少数不媚外、也不为西方文化所震慑的中国作家之一。他在《吾国与吾民》中，开宗明义便对西方的“中国通”（Old China Hand）痛加鞭挞。在《生活的艺术》中，他也反复表示不肯奉西方的观点、理论为无上律令。但他的著作之所以能为西方读者所接受、所欣赏，则是由于他对西方的文学、艺术以至日常生活都具有丰富的知识。无论是介绍一个中国的人物或观念，他都往往能左右取譬，使西方读者就其所已知而推至其所不知。一个最有代表性的例子是他在《苏东坡传》（The Gay Genius, The Life and Times of Su Tungpo）中介绍东坡的性格和成就时，竟一连串引了五六个英、法的文学家和画家作为说明。懂得西方但又不

随西方的调子起舞，这是林语堂在西方传播中国文化获得成功的一个最重要的条件。

林语堂在美国始终保持着一个自由作家的身份，和学院中人很少交往。他的畅销书也没有受到汉学界的重视。但他有两部英文著作对美国的汉学研究发生过影响，即上述的《苏东坡传》和《中国新闻舆论史》（A History of the Press and Public Opinion in China)。后一部书是 1936 年由芝加哥大学出版的，写的时候他还在上海。这是他继《吾国与吾民》之后在美国发表的第二本书，但与幽默、闲适的人生情调毫无关系，而毋宁一部相当严肃的学院式的作品。他为什么会选择这样一个题目呢？这当然和他当时在中国争取言论自由有密切的关系。正如他在此书的导论中所说的，他所关心的是中国史上清议与权威之间的斗争;而这一斗争则是民主在中国的发展的一大关键之所在。在这一问题上，他的观点和胡适最相近，认为中国史上争自由的传统为现代民主提供了思想上的基础。《中国新闻舆论史》分为古代与现代两部分，但古代部分较疏阔，近代部分则因有戈公振的《中国报学史》等为基础，眉目较为清楚。书中介绍了南宋周麟之《论禁小报》，这是有关中国报纸史料较早而且较详细的一件文献，是胡适在 1933 年 12 月 18 日最先发现的。我猜想林语堂引及此文或许与胡适有关。这部《中国新闻舆论史》在 50 年代前后还是美国大学中关于中国近代史的指定参考书之一。今天不少人谈中国的“公共空间”问题，此书仍有可以借鉴之处，因为近几十年关于报业史的专题研究虽增加了不少，却仍没有一部英文的通论取它而代之。

林语堂写《苏东坡传》多少带有一点自我认同的意味。东坡的“嬉笑怒骂皆成文章”和“一肚皮不合时宜”大概都是他所能认同的;东坡的旷达不羁、自然活泼和“幽默”的品质更是他所特为欣赏的。据洪煨莲先生告诉我，这本书出版时（1947）不能

畅销，关键在于书名的“Gay”字引起了误会。四五十年前的美国社会还很保守，许多读者都望“Gay”而却步。若在今天，此书也许反而会因误会而畅销了。但在汉学界，这部书的生命力则是所有林语堂著作中最为旺盛的。90年代在美国出版的有关苏东坡的专著中，这本书还是必备的参考书之一。它是一部最生动有趣的传记，这是今天的西方专家所依然承认的。1978年日本的宋诗专家合山究将此书译成日文《苏东坡》，并详加注释，更增加了此书的学术价值。和一切畅销书一样，林语堂那些轰动一时的英文作品今天已少有人问津了。反而是他的研究性的著作和翻译（特别是《浮生六记》的英译），虽然投射的范围有限，却在继续细水长流。得于此者失于彼，天下事往往如此。

林语堂成名于抗日战争的前夕，1937年战争爆发时，他已寓居纽约。他的家喻户晓的名字使他在美国取得了为中国说话的权利。从1937年到1945年，他在美国著名的报刊中发表了无数文字，争取了广大的西方读者对中国的深厚同情。在太平洋战争发生之前，他和胡适是国际宣传战线上的两个尖兵，一个用舌，一个用笔，都激起了巨大的回响。胡适在全美的巡回演说甚至引起了日本的抗议。据1940年10月31日《纽约时报》的报导，东京对于美国政府纵容胡适大使到处演讲，甚为愤慨，认为胡适正引导着美国走上战争。林语堂在《纽约时报》、《时代周刊》及其他重要杂志上的抗日言论也发生了同样的作用。这是功在国家，决不容埋没的。如果林语堂没有写过那些畅销书，他便不可能在国际宣传方面作出这样辉煌的贡献。

美国文艺界对林语堂不是没有批评，但那是属于文学和思想层次上的，与政治上的偏见无关。我在胡适的日记（1943年1月10日）中便发现了下面这条记载：

> (Arthur) Train对我说：“有人问林语堂何以不能代表中国作家？”他问我的意见。我说，“前几天Charles Merz对

我说，林语堂好像总不会成熟（marure）。这话似乎有理。”从日记前后各条判断，Arthur Train 当时大概是美国国家艺文社（National Institute of Arts and Letters）的执行秘书。这一年该社选外国的“荣誉社员”（Honorary Associate），林语堂未能入选，故与胡适有这一番问答。这当然代表了美国文艺界主流中一部分人对林语堂的评价，至于是否恰当，则必须作更深入的研究，现在还不能轻率地下结论。我在这里仅仅抉出这一条史料，供研究者的参考而已。

1994 年 9 月 15 日于普林斯顿

我所承受的“五四”遗产

关于“五四”，我先后已不知道写过多少篇纪念性的文字了。但那些文字都是从整体的文化史和思想史的观点写成的，不免流于空泛，其中并无切己之感。这次《中国时报》和《晚报》提出“五四”和个人的感受问题，我觉得是一个颇为别致的构想。这种写法事实上等于是写个人思想成长过程中的一个侧面，带有浓厚的“自传”意味。在这一特殊的角度下，“五四”便不再是一个笼统的“思想运动”，而是因人而异的“月映万川”了。虽然同是此“月”，映在不同的“川”中自有不同的面目。下面我将简单地说一说我个人所感受到的“五四”。

我是出生在“五四”发生的十几年以后的，根本没有直接受到“五四”的直接冲击。抗战八年正是我从七八岁到十五六岁这一阶段，我能明确记忆的个人生命史大致是从抗战第一年（1937）开始的。那一年我上小学一年级，从安庆逃难到故乡潜山县官庄乡，是一个典型的“穷乡僻壤”，那是在万山之中的一个农村，和外面的世界是完全隔离的。我在那里整整地度过了8年的岁月。那里不但没有现代式的学校，连传统的私塾也不常

有，因为师资难求。所以在16岁以前，我根本便不知道有所谓“五四”其事，更不必说什么“五四”的思想影响了。

从民国二十六年到三十五年，我完全是一个乡下孩子，从未接触到现代的知识和思想。事实上，现代的正规教育和我是绝缘的，我只在私塾、临时中学等处断断续续地上过两三年的学。临时中学设在邻县舒城的晓天镇上，步行要走一整天，极不方便。我只在13岁时去过半年，然后便因病休学，等于什么也没有学到。读书识字大概主要是从看旧章回小说中得来，这是旧社会中儿童所共有的经历。此外所接触的则是一些片断的中国文史知识。抗战的末期，我曾在桐城县住过一年，那是我少年时代唯一记得的“城市”，其实也是闭塞得很。桐城人以“人文”自负，但仍然完全沉浸在方苞、姚鼐的“古文”传统之中。我在桐城受到了一些“斗方名士”的影响，对于旧诗文发生了进一步的兴趣。但是我从来没有听人提到过“五四”。当时无论在私塾或临时中学，中文习作都是“文言”，而非“白话”。所以我在十五六岁以前，真是连“五四”的边沿也没有碰到。

抗战胜利以后，我才真正从“乡下人”变成了“城里人”，先后住过的城市包括沈阳、北平、上海，而大致以北平对我个人思想的形成最关重要。这当然便逃不开“五四”的影响了。最初一两年中，因为要补上抗战八年的教育空白，以争取考大学的机会，我的时间大都用在补习英文、数、理等科目方面，没有余暇来注意新思想、新文学之类的问题。但当时我也读了一些梁启超、胡适、鲁迅等人的作品。现在回想起来，大概梁启超给我的影响最深，胡适次之，鲁迅几乎没有发生任何刺激。这大概是因为我所生活的社会已和“五四”前后大不相同。鲁迅所谴责的“正人君子”以及其他具体对象对我而言是完全陌生的，无法引起我的共鸣。梁启超和胡适的影响主要也限于中国学术传统方面。梁启超“笔锋常带感情”，他一方面批判旧传统，一方面又

激励读者热爱中国文化。这是一个很微妙的“矛盾的统一”。但是对我个人而言，他的热情似乎偏向于“求知”的一面。我从他那里得到一种启示：我必须去真正理解中国历史，特别是学术思想史。这种理解和为理解而从事的研究，必须是超越现实效用的。我们决不能为了任何眼前的利害而曲解历史。

这一为知识而知识的精神在胡适那里得到进一步的加强。胡适对西方文化的认识在梁启超之上。我因此了解到：如果我真正要理解中国的传统，我必须同时要对西方传统和现代世界有深入的体认。这便把我推向另一个知识的领域。

现在回想起来，“五四”对我的影响大概以“求知”这一点为最深。但“求知”并不排斥“道德”，因为推动“求知”的仍是一种巨大的道德力量。我很同情“改造中国”的理想，但我始终相信“改造”必须以可靠的“知识”为起点。“求知”的精神在“五四”运动中其实不占主流的地位，不过对我而言，这是最主要的影响。

现在大家都说“五四”是反传统的运动，“打倒孔家店”、“礼教吃人”、“全盘西化”等代表“五四”的主要精神。这大概是不错的。但是对于我这个出生在“五四”以后十几年的人，这些口号则从来没有在我心中发生过激动的力量。我在典型的旧乡村中度过了八九年，那里并没有“礼教吃人”的事。中国农村其实是充满了人情味的，特别是过年过节的时候。用“礼教”或“孔家店”压迫人的情形至少并不严重。“愚昧”倒是事实，思想封闭也是不可否认的。所以我相信“知识”是现代中国所最为需要。但要真正求得“知识”，我们首先便要建立起“为知识而知识”的严肃态度。

总之，我所承受的“五四”的遗产是很有限的，这当然和我的生活经验的限制是分不开的。由于以“知识”和“自由”为核心，我对于中国旧传统也产生不了激越的“打倒”情绪。因为我

最关心的问题还是怎样去认识传统的真面目。没有知识的基础，我便不敢提出任何“改造中国”的构想。

我现在当然更能认识到“五四”的限制。“五四”是一种“启蒙”的心态。即使以“知识”而言，“五四”也偏于实证主义一路。所以我们今天似乎不必再“神化”它，当然更不必“丑化”它。以我个人而言，我对于“五四”还是希望求得更深的“理解”。但这也正是“五四”所赐给我的一种“遗产”。

1988年4月29日于普林斯顿